

Das Konzil von Chalcedon und die Kirche

# Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

*Editors-in-Chief*

D.T. Runia  
G. Rouwhorst

*Editorial Board*

J. den Boeft  
B.D. Ehrman  
K. Greschat  
J. Lössl  
J. van Oort  
C. Scholten

VOLUME 153

The titles published in this series are listed at *brill.com/vcs*

# Das Konzil von Chalcedon und die Kirche

*Konflikte und Normierungsprozesse  
im 5. und 6. Jahrhundert*

*von*

Sandra Leuenberger-Wenger



BRILL

LEIDEN | BOSTON

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <http://catalog.loc.gov>  
LC record available at <http://lcn.loc.gov/2019942323>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: [brill.com/brill-typeface](http://brill.com/brill-typeface).

ISSN 0920-623x

ISBN 978-90-04-40657-5 (hardback)

ISBN 978-90-04-40658-2 (e-book)

Copyright 2019 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

# Inhalt

Vorwort XI

Abkürzungsverzeichnis XII

Karten XIV

Einleitung 1

- 1 Kirchliche Krisen und Konflikte in den Jahren vor dem Konzil 18
  - 1.1 Der Fall des Nestorius und die Vielschichtigkeit kirchlicher Konflikte 19
    - 1.1.1 *Nestorius als umstrittener Bischof von Konstantinopel* 20
    - 1.1.2 *Der Konflikt mit Cyrill* 22
    - 1.1.3 *Das Konzil von Ephesus (431) als Schlichtungsversuch von Kaiser Theodosius II.* 31
  - 1.2 Von Ephesus (431) nach Chalcedon (451) 38
    - 1.2.1 *Unionsverhandlungen und Unionsschluss* 39
    - 1.2.2 *Angriffe gegen antiochenische Theologen* 44
    - 1.2.3 *Der Konflikt um Eutyches in Konstantinopel als Vorgeschichte zum Konzil von Chalcedon* 46
  - 1.3 Die Konkurrenz der Metropolen 56
    - 1.3.1 *Die Konkurrenz zwischen Alexandria und Konstantinopel* 57
    - 1.3.2 *Rom und Konstantinopel* 62
    - 1.3.3 *Antiochia und Konstantinopel* 63
    - 1.3.4 *Juvenals Ambitionen für Jerusalem* 66
    - 1.3.5 *Ephesus in Bedrängnis durch Konstantinopel* 67
    - 1.3.6 *Die illyrischen Provinzen zwischen den Fronten* 67
  - 1.4 Theologische Differenzen 69
    - 1.4.1 *Der Konflikt um die Bezeichnung Theotokos* 71
    - 1.4.2 *Erste Streitigkeiten zwischen Cyrill und Nestorius und die Ausweitung des Konflikts* 74
    - 1.4.3 *Der Ausgleich der Positionen in der Unionsformel* 83
    - 1.4.4 *Antiochia und Alexandria als theologische Zentren* 86
    - 1.4.5 *Der Streit um Ephesus (431): Heimsynode und Ephesus (449)* 99
  - 1.5 Kirche und Kaiser 102
    - 1.5.1 *Die Kirchenpolitik von Kaiser Theodosius II. (408–450)* 103
    - 1.5.2 *Pulcheria und die Kirchenpolitik* 106
    - 1.5.3 *Der Kurswechsel unter Kaiser Marcian (450–457)* 109

1.6	Das Mönchtum und die Kirche	110
1.6.1	<i>Die Bedeutung der Mönche in der Gesellschaft</i>	110
1.6.2	<i>Die Stellung der Mönche in der Kirche</i>	114
1.6.3	<i>Die monastische Tradition in Konstantinopel</i>	121
1.6.4	<i>Die Bedeutung des Mönchtums in den religiösen Konflikten des fünften Jahrhunderts</i>	128
1.7	Hierarchiekonflikte innerhalb der Gemeinden	131
2	<b>Die Vorbereitung des Konzils: Zielsetzungen und Strukturen</b>	136
2.1	Aufgaben und Zielsetzungen des Konzils	136
2.2	Chalcedon als ökumenisches Reichskonzil	148
2.2.1	<i>Kaiser Marcians Vorkehrungen für das Konzil</i>	151
2.2.2	<i>Die Rolle der kaiserlichen Beamten</i>	154
2.2.3	<i>Leitfiguren auf kirchlicher Seite</i>	157
2.3	Die Dokumentation des Konzils in den Konzilsakten	168
2.3.1	<i>Antike Synoden und ihre Überlieferung</i>	169
2.3.2	<i>Synodale Protokolle</i>	170
2.3.3	<i>Präsenz- und Unterschriftenlisten</i>	177
2.3.4	<i>Charakteristika der Akten von Chalcedon</i>	179
3	<b>Der erste Teil des Konzils: Die Revision der Vergangenheit und die Formulierung einer neuen Glaubensnorm</b>	187
3.1	Die erste Sitzung: Verlesung der Akten und Dispensation der Verantwortlichen	188
3.1.1	<i>Vor dem offiziellen Konzilsbeginn</i>	189
3.1.2	<i>Die Teilnehmer der ersten Sitzung und die Sitzordnung in der Kirche</i>	192
3.1.3	<i>Die Vorentscheidung über den Status von Dioscur</i>	196
3.1.4	<i>Der Konflikt um die Teilnahme von Theodoret von Cyrus</i>	197
3.1.5	<i>Anlagepunkte gegen Dioscur und die Rechtfertigungsversuche der Teilnehmer von Ephesus (449) für ihre Kooperation</i>	199
3.1.6	<i>Die Akten zur Heimsynode und der Fall Eutyches</i>	203
3.1.7	<i>Die Rehabilitation von Flavian und der Abfall von Dioscurs Verbündeten</i>	205
3.1.8	<i>Das Ende der ersten Sitzung</i>	208
3.1.9	<i>Exkurs über die Bildung und Urteilskraft der Bischöfe</i>	210
3.2	Die Festlegung der orthodoxen Lehre	213
3.2.1	<i>Verweigerung einer neuen Glaubensdefinition</i>	215
3.2.2	<i>Die Absetzung von Dioscur</i>	224
3.2.3	<i>Konflikte bei der Formulierung der Glaubensdefinition</i>	232

3.2.4	<i>Inhalt der Glaubensdefinition</i>	241
3.2.5	<i>Die theologische Position der Bischöfe von Chalcedon</i>	258
3.2.6	<i>Die Zelebration der Glaubensdefinition</i>	264
<b>4</b>	<b>Der zweite Teil des Konzils: Die Organisation der Kirchenstruktur</b>	<b>271</b>
4.1	Die disziplinarische Durchsetzung der Glaubenslehre	272
4.1.1	<i>Die Petition der ägyptischen Bischöfe und die Frage nach der Entscheidungsgewalt des Konzils</i>	274
4.1.2	<i>Der Auftritt der Anhänger von Eutyches um Carosus und Dorotheus und der Konflikt zwischen Bischöfen und Mönchen</i>	277
4.1.3	<i>Die Rehabilitation von Theodoret und das Anathema über Nestorius</i>	284
4.1.4	<i>Der Fall des Ibas von Edessa und die Annullierung der Beschlüsse von Ephesus (449)</i>	289
4.1.5	<i>Die Durchsetzung der Glaubensnorm: Exkommunikation, Marginalisation, Subordination und Reintegration als ekklesiale Maßnahmen</i>	301
4.2	Die Organisation der kirchlichen Hierarchie anhand von Apellationsfällen	304
4.2.1	<i>Der Status von Ehrenmetropolen</i>	304
4.2.1.1	Umstrittene Metropolitanrechte zwischen Tyrus und Berytus und der Status der Heimsynode	305
4.2.1.2	Bestätigung und Präzisierung anhand der konkurrierenden Ansprüche von Nicomedia und Nicaea	310
4.2.2	<i>Der Konflikt zwischen Antiochia und Jerusalem um die palästinischen Provinzen und die Grundlegung des Patriarchats Jerusalem</i>	312
4.2.3	<i>Stephan und Bassian von Ephesus zu Konflikten zwischen Bischöfen und Klerikern</i>	314
4.2.4	<i>Athanasius und Sabinianus von Perrha</i>	319
4.3	Die Stärkung der innergemeindlichen Hierarchie und Institution in den Kanones	322
4.3.1	<i>Die Kanones</i>	324
4.3.2	<i>Die Umsetzung der kaiserlichen Vorgaben</i>	345
4.3.3	<i>Die Reglementierung des Mönchtums</i>	347
4.3.4	<i>Vorgaben für Kleriker und Bischöfe</i>	350
4.3.5	<i>Der sogenannte Kanon 28 und die kirchliche Zentralisierung</i>	353

4.3.6	<i>Die Festlegung der kirchlichen Hierarchie</i>	357
4.3.7	<i>Die Reichweite konziliarer Beschlüsse</i>	361
4.3.8	<i>Die Abschlussdokumente des Konzils</i>	366
<b>5</b>	<b>Die Folgen des Konzils: Rezeption und Widerstand</b>	<b>369</b>
5.1	Erste Reaktionen auf das Konzil	371
5.1.1	<i>Die Reaktionen in Konstantinopel</i>	372
5.1.2	<i>Die Reaktionen in Rom</i>	377
5.1.3	<i>Die Reaktionen in Alexandria</i>	389
5.1.4	<i>Die Reaktionen in Palästina</i>	398
5.1.5	<i>Die Reaktionen in Antiochia und dem syrischen Hinterland</i>	403
5.2	Die kaiserliche Religionspolitik im fünften und sechsten Jahrhundert	407
5.2.1	<i>Kaiser Leo (457–474) und der Codex encyclicus</i>	408
5.2.2	<i>Encyclicon und Gegenencyclicon des Basiliscus (475/476)</i>	411
5.2.3	<i>Kaiser Zeno (474–491) und das Henoticon (482)</i>	414
5.2.4	<i>Das Acacianische Schisma (484–519)</i>	421
5.2.5	<i>Die Wende zugunsten der Konzilsgegner unter Kaiser Anastasius I. (491–518)</i>	424
5.2.6	<i>Exkurs: Severus von Antiochia († 538): vom kaiserlichen Hoffnungsträger zum verurteilten Häretiker</i>	430
5.2.7	<i>Die Rückbesinnung auf Chalcedon unter Kaiser Justin I. und die Aussöhnung mit Rom</i>	436
5.2.8	<i>Die Religionspolitik unter Kaiser Justinian I. (527–565)</i>	441
5.2.8.1	Das Religionsgespräch 532 (Collatio cum Severianis) und weitere Annäherungsversuche	444
5.2.8.2	Das Konzil von 536 und die Verurteilung der Konzilskritiker als Häretiker	448
5.2.8.3	Das Konzil von 553	452
5.2.9	<i>Ausblick auf die kaiserliche Einigungspolitik bis zu den arabischen Eroberungen</i>	458
5.3	Die Formierung und Konsolidierung des Widerstandes	461
5.3.1	<i>Die Opposition im Mönchtum</i>	461
5.3.2	<i>Die theologische Kritik am Konzil</i>	467
5.3.2.1	Der <i>Tomus Leonis</i> und der Vorwurf des Nestorianismus	468
5.3.2.2	Polemik gegen die zwei Naturen	470
5.3.2.3	Theopaschismus	472
5.3.2.4	Der Innovationsvorwurf	473



5.3.2.5	Der Konflikt um das Erbe Cyrills	474
5.3.2.6	Die Bemühung um eine Annäherung im Neuchalcedonismus	477
5.3.3	<i>Die ekklesiologische Kritik am Konzil</i>	488
5.3.3.1	Die Kritik an der Reichskirche	488
5.3.3.2	Die Kritik an der bischöflichen Amtskirche	494
5.3.3.3	Separate Eucharistiegemeinschaften und kirchliche Koexistenz	497
5.3.3.4	Die Diptychen als Symbol kirchlicher Gemeinschaft	503
5.3.4	<i>Kirchenpolitische Zentralisation in Konstantinopel und zentrifugale Tendenzen</i>	506
5.3.4.1	Alexandrias Zuwendung zum regionalen Christentum	510
5.3.4.2	Römische Polemik gegen Konstantinopel	512
5.3.4.3	Umstrittenes Antiochia und das syrische Hinterland	514
5.3.4.4	Der eigenständige Weg von Jerusalem und Palästina	520
5.4	Der Weg zu eigenständigen Kirchen	526
5.4.1	<i>Klöster als neue kirchliche Zentren</i>	534
5.4.2	<i>Regionales und kulturelles Selbstbewusstsein</i>	541
5.4.3	<i>Kirchen der Heiligen und Märtyrer</i>	548
<b>Schluss: Das Konzil und seine ekklesiologischen Folgen</b>		<b>558</b>
<b>Bibliographie</b>		<b>565</b>
<b>Personenregister</b>		<b>601</b>
<b>Sachwortregister</b>		<b>608</b>



# Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist in einem längeren Prozess entstanden und im Sommersemester 2017 als Habilitationsarbeit im Fach Kirchengeschichte von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommen worden. Für den Druck sind kleinere Überarbeitungen und Kürzungen vorgenommen worden, die seither erschienene Literatur ist teilweise eingearbeitet.

Mein herzlicher Dank gilt an erster Stelle Frau Prof. Dr. Silke-Petra Bergjan (Zürich) für den Anstoß zum Habilitationsprojekt und das Interesse am Entstehungsprozess. Sie hat auch das Erstgutachten erstellt. Profitiert hat die Arbeit zudem maßgeblich von der kritischen Lektüre und den zahlreichen Anregungen von Prof. Dr. Martin Heimgartner (Halle), der für das Zweitgutachten zuständig war. Unterstützt wurde ein Teil der Arbeit durch ein Auslandsstipendium des Schweizerischen Nationalfonds (SNF), das ich an der wwU Münster verbracht habe. Auch dieser Stelle gilt mein herzlicher Dank. In Münster habe ich der freundlichen Aufnahme von Prof. Dr. Albrecht Beutel zu danken. Besonderen Dank gilt auch Prof. Dr. Alfons Fürst und seinem Doktorandenseminar in Münster, die mich kurzfristig und sehr herzlich in ihren Kreis und zu ihren Diskussionen eingeladen haben.

Dem Verlag Brill und der Herausgeberschaft der Reihe *Vigiliae Christianae* danke ich für die Aufnahme der Arbeit in dieser Reihe. Besonderer Dank gilt Marjolein van Zuylen vom Verlag für ihre unkomplizierte und herzliche Betreuung.

Das Buch widme ich meiner Familie, die mir immer wieder Anlass zu großer Dankbarkeit und Freude ist.

*Sandra Leuenberger-Wenger*  
Schaffhausen im Februar 2019

# Abkürzungsverzeichnis

ABAW.PH	Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
AHC	Annuarium Historiae Conciliorum
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
AnBoll	Analecta Bollandiana
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CChr.SL	Corpus Christianorum, Series Latina
CCO	Codification canonique orientale: Fonti
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSCO. Scr. Syr	Corpus scriptorum christianorum orientalium, scriptores syri
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus scriptorum historiae Byzantina
CT	Codex Theodosianus
CJ	Codex Justinianus
CIC	Corpus iuris civilis
DR	Downside Review
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
GCS.NF	Die griechischen christlichen Schriftsteller, Neue Folge
HZ	Historische Zeitschrift
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JEH	Journal of Ecclesiastical History
J ECS	Journal of Early Christian Studies
JThS	Journal of Theological Studies
MGH AA	Monumenta Germaniae Historica auctores antiquissimi
MSR	Mélanges de science religieuses
OCP	Orientalia Christiana Periodica
PG	Patrologie Graeca (Migne)
PL	Patrologia Latina (Migne)
PO	Patrologia Orientalis
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RevSr	Revue des sciences religieuses
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSPTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RThL	Revue théologique de Louvain
SC	Sources chrétiennes

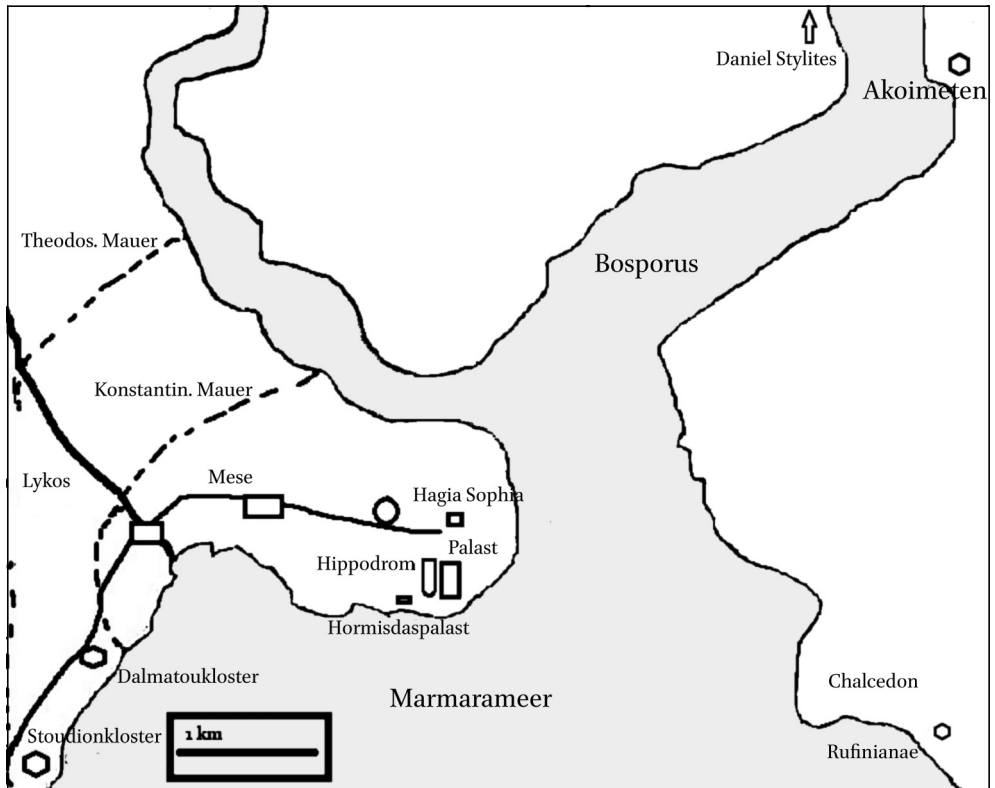
SCH	Studies in Church History
SHAW.PH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse
SJTh	Scottish Journal of Theology
SPAW.Ph	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse
StPatr	Studia Patristica
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VigChr	Vigiliae Christianae
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Vgl. für weitere Abkürzungen S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), Berlin <sup>2</sup>1992.

# Karten

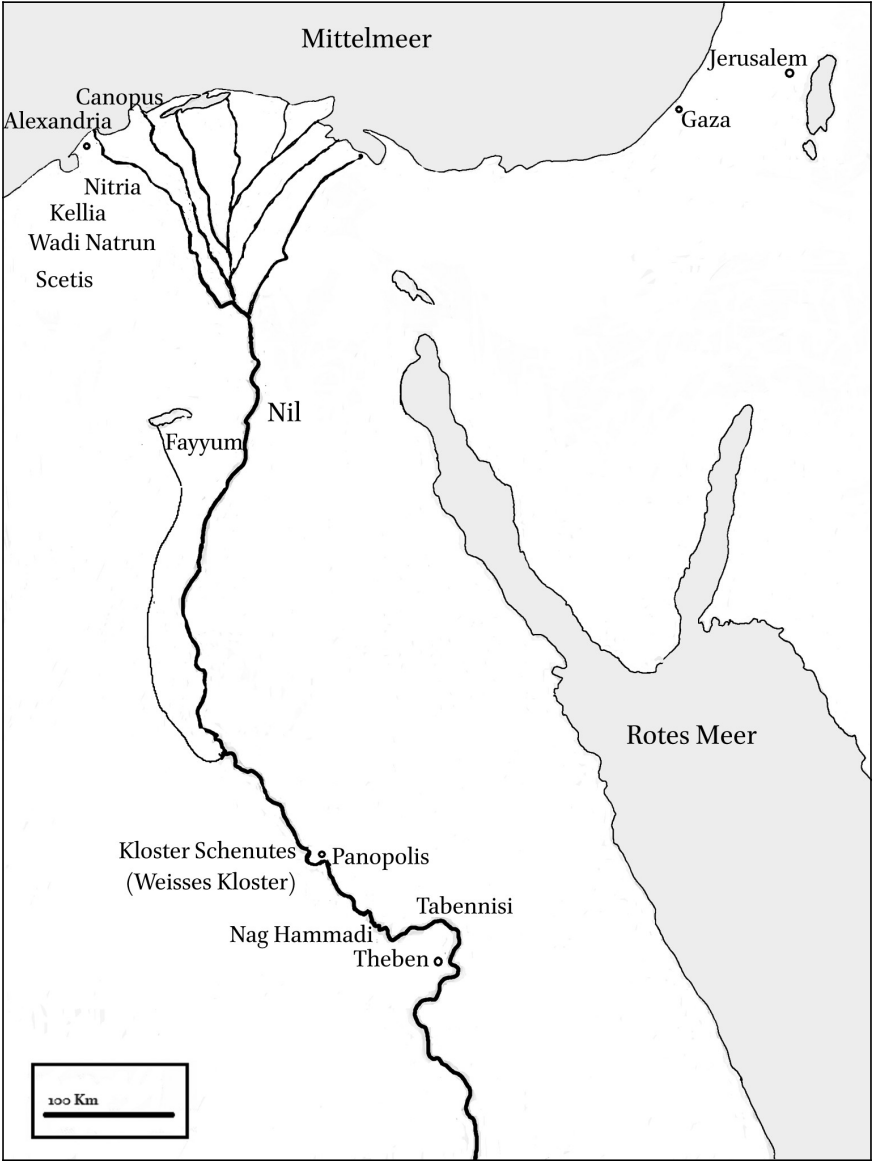


KARTE 1 Überblick Ostreich



KARTE 2 Konstantinopel im 5. und 6. Jahrhundert

Anmerkung: Nicht alle Gebäude standen bereits zur Zeit des Konzils. Das Stoudionkloster entstand um 454, die Hagia Sophia in der Regierungszeit Justinians. Die Konzilskritiker waren im Hormisdaspalast in unmittelbarer Nähe zum Kaiserpalast untergebracht.



KARTE 3 Ägypten





KARTE 4 Die antichalcedonischen Bistümer um 570  
Anmerkung: Die Bistümer waren meist nur nominell und die Bischöfe lebten zurückgezogen in einem Kloster oder zeitweilig auch in Gefangenschaft wie Johannes von Ephesus.



# Einleitung

Das Konzil von Chalcedon war wirkmächtig. Im Gegensatz zur überwiegenden Menge kirchlicher Synoden, Konzile und konziliarer Verabschiedungen sind das Konzil von Chalcedon und seine Glaubensdefinition nicht der Vergessenheit anheimgefallen. Vielmehr ragen sie gemeinsam mit dem Konzil von Nicaea und seinem Bekenntnis aus dem Meer von Ereignissen, die wir aus der Zeit der alten Kirche kennen, heraus. Das Konzil ist bis heute Gegenstand lebendiger Diskussionen und Debatten geblieben.<sup>1</sup> Das Konzil hat, um ein Bild von Henry Chadwick aufzugreifen, wie ein massiver Fels den Strom des Flusses unwiderruflich verändert.<sup>2</sup> Es hat durch seine Bestimmungen und die Entwicklungen, welche es ausgelöst hat, die weitere Gestalt der Kirche verändert und geprägt. Heinrich Bacht ging so weit, das Konzil im Blick auf die nachfolgende Spaltung einen tragischen Wendepunkt der Kirchengeschichte zu nennen.<sup>3</sup> *Wie* umfassend wirkmächtig das Konzil war, wird allerdings in den meisten Untersuchungen und Einschätzungen nur unzureichend wahrge-

- 1 Vgl. auch F. Young, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, Grand Rapids 2010, 241: „Chalcedon has proved less a solution than the classic definition of a problem“. Eine kleine Auswahl neuerer Erscheinungen, die sich auf das Konzil beziehen, machen die Vielfalt und die Lebendigkeit der Auseinandersetzung mit der Glaubensdefinition als kirchlicher Norm deutlich: P. Gregorios, *Does Chalcedon Divide or Unite?: towards convergence in Orthodox christology*, Geneva: World Council of Churches cop. 1981; K.D. Hesslein, „Overlapping Memberships“: Interactive multicultural theory meets Chalcedonian christology, *Dialog: A Journal Of Theology*, 53,3, (2014), 195–202; K. Joswowitz-Schwellenbach, *Zwischen Chalcedon und Birmingham: zur Christologie John Hicks*, Neuried 2000; I. McFarland, *Spirit and Incarnation: Toward a Pneumatic Chalcedonianism*, *International Journal Of Systematic Theology*, 16,2 (2014), 143–158; E. Marshall Turman, *Toward a Womanist Ethic of Incarnation: black bodies, the black church, and the council of Chalcedon*, New York 2013; S.W. Need, *Human Language and Knowledge in the Light of Chalcedon*, New York – Bern 1996; P. Schmidt-Leukel, *Chalcedon Defended: A pluralistic re-reading of the two-natures doctrine*, *Expository Times*, 118,3 (2006), 113–119.
- 2 Vgl. H. Chadwick, *The Chalcedonian Definition*, in: *Orthodoxy and Heresy*, Kap. xviii, Aldershot 1991, 3–12, hier 3: „a mass of rock irreversibly diverting the course of the river.“ Vgl. auch A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine* 1–11, *RThL* 7 (1976) 3–23.155–170, hier 3: „L'événement de Chalcédoine reçoit sa signification de tout le passé qu'il résume, mais aussi, et plus encore peut-être, de l'évolution postérieure qu'il inaugure.“
- 3 H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon*, in: *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 Bde., hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht (Erstauflage Würzburg 1951–1954), zweite, ergänzte Auflage Würzburg 1962, Bd. 2, 193–314, hier 243 f.: „Chalkedon sollte zum tragischen Wendepunkt der Kirchengeschichte werden, die von nun an immer weiter in die Entzweiung und Entfremdung der verschiedenen kirchlichen Gruppen trieb.“

nommen. Auch Chadwick stützte seine Beurteilung der Bedeutung des Konzils praktisch ausschließlich auf die Glaubensdefinition und damit die dogmatische Arbeit des Konzils. Damit reiht er sich ein in die überwiegende Menge der Untersuchungen, welche die Bedeutung des Konzils vor allem in der theologischen Arbeit an der Glaubensdefinition und ihrer Rezeption sehen. Das Bewusstsein um den konkreten historischen Kontext und das Verständnis des Konzils und seiner Rezeptionsgeschichte aus diesem Kontext hinaus ist noch wenig verankert. Dabei erhält das Konzil gerade in seinem historischen Kontext betrachtet außergewöhnliche Bedeutung als Kulminationspunkt unterschiedlichster Entwicklungen und Konflikte, die am Konzil neu geregelt wurden und eine Wirkungsgeschichte entwickelten, die weit über das Konzil hinausreichte. Das Konzil bündelte eine Vielzahl von langfristigen Entwicklungen und leitete neue ein. Entgegen dem Trend, sich vor allem auf langfristige Prozesse und Kontinuitäten zu stützen, die das erste nachchristliche Jahrtausend vor allem als Kontinuum versteht,<sup>4</sup> soll hier aber ein Einzelereignis ins Zentrum gestellt werden und seine Bedeutung innerhalb von längerfristigen Entwicklungen aufgezeigt werden. Damit sollen die Differenzierungen verdeutlicht werden, die mit einem Ereignis wie dem Konzil von Chalcedon aktuell und zum Thema wurden. Die Kontroverse um das Konzil ermöglichte es, verschiedene Entwicklungen im Verständnis von Autorität, dem Verhältnis der Kirche zum Staat oder zur Amtskirche zu verbalisieren und weiterzuentwickeln. Ein typisches Beispiel ist der Konflikt zwischen Mönchtum und Bischöfen um Autorität, der stark mit dem Konzil verbunden wurde, aber in einem längeren Prozess verankert war. Das Konzil wurde zum Symbol für die bischöfliche Amtskirche in enger Verflechtung mit dem Staat und im Widerstand gegen das Konzil konnten die Mönche und Kleriker ihren Widerstand gegen diesen Entwicklungsprozess auf einer überindividuellen Ebene über eigenen Konflikte mit den jeweiligen Bischöfen hinaus zur Sprache bringen.

Das Konzil wurde zum Anstoß für die Abtrennung der antichalcedonischen Kirchen von der Reichskirche und ist damit paradoxerweise zum identitätsstif-

4 Hier ist auf wertvolle Arbeiten wie die von P. Brown, A. Cameron, D. Frankfurter, G. Fowden, J.H.W.G. Liebeschuetz und zahlreichen anderen zu verweisen, die aus unterschiedlicher Perspektive die Kontinuitäten über religiöse und politische Diskontinuitäten hinaus betont haben. Vgl. A. Cameron, *Doctrine and Debate in the East Christian World, 300–1500* (The worlds of Eastern Christianity, 300–1500 vol. 12), Farnham 2011; Dies. *Communal Identity and Self-portrayal in the Worlds of Eastern Christianity, 300–1500* (The worlds of Eastern Christianity, 300–1500 vol. 14) Farnham 2014; D. Frankfurter, *Christianizing Egypt. Syncretism and local worlds in Late Antiquity*, Princeton 2018; G. Fowden, *Before and After Muḥammad*, Princeton 2014; J.H.W.G. Liebeschuetz, *East and West in Late Antiquity: invasion, settlement, ethnogenesis and conflicts of religion* (Impact of Empire 20), Leiden 2015.

tenden Moment in der Geschichte dieser Kirchen geworden, die ohne die Abgrenzung gegenüber dem Konzil so nicht entstanden wären. Die bleibende Bedeutung des Konzils liegt daher nicht allein in der (umstrittenen) Relevanz seiner Glaubensdefinition, sondern darüber hinaus in den ekklesiologischen Veränderungen und Neuausrichtungen, die es in den verschiedenen sich ausbildenden Kirchen hervorgerufen hat. Jeder Versuch, die durch das Konzil entstandenen theologischen Differenzen zu überwinden, hat(te) daher dem identitätsstiftenden Moment des Konzils Rechnung zu tragen und das im Trennungsprozess entstandene Leid sowie die ekklesiologischen Neuausrichtungen einzubeziehen.

In dieser Untersuchung soll die Bedeutung des Konzils für die Konstitution und Ausrichtung der Kirche in den Blick kommen. Das Konzil hat, um das Bild des Flusses weiterzuführen, auch das Flussbett oder die äußere Struktur und die Organisation der Kirche entscheidend beeinflusst. Die Auswirkungen auf die Struktur der Kirche lassen sich mit denen von Nicaea (325) vergleichen. Das Konzil soll daher in der Vielfalt seiner Bestimmungen und Regulierungen untersucht werden, die auch die rechtliche und institutionelle Verfassung<sup>5</sup> der Kirche weit über das fünfte Jahrhundert hinaus geprägt haben.<sup>6</sup>

5 Vgl. zur Bedeutung der Institutionen in der Stabilisierung neuer Ideen Ch. Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 33–41. Marksches legt seiner Studie in Anlehnung an den Dresdner Sonderforschungsbereich „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ einen sehr weiten Institutionsbegriff zugrunde und bezeichnet alle „organisierten Sozialgefüge“ oder auch „soziale Arrangements, die nach außen und innen Stabilität und Dauer erfolgreich suggerieren und zu Geltung bringen“ als Institutionen. Vgl. ebd., 34. Marksches bezieht sich vor allem auf die frühen Stadien der Institutionalisierung im zweiten und dritten Jahrhundert, die meist keine juristische Form annahmen, aber schon darauf ausgerichtet waren, neuen Ideen Stabilität und Dauer zu verleihen. Ebd., 35. Eine konsolidierte Institution wie die spätantike Kirche zeichnet sich darüber hinaus nach Marksches, ebd., 40, durch Formalität, Hierarchie, Dauer und ein materielles Substrat aus. Für die Kirche zur Zeit des Konzils ist von einer konsolidierten Form auszugehen, die aber gerade in den von Marksches erwähnten Bereichen noch einmal umfassendere Normierungen vornahm, wie zu zeigen sein wird. Der weite Institutionenbegriff wird von P. Gemeinhardt in Anlehnung an Marksches auch für die Spätantike übernommen, vgl. P. Gemeinhardt, *Was ist Kirche in der Spätantike? Einheit und Vielfalt – Anspruch und Wirklichkeit* in: Ders., (Hg.), *Was ist Kirche in der Spätantike? Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen* (02.–05.01.2015), Leuven 2017, 1–34. Gemeinhardt unterscheidet zwischen der Institution, welche für die „Dauerhaftigkeit im Wandel“ (jedoch nicht für Stabilität und Zweckerorientiertheit, vgl. ebd., 24) steht und der konkreten Gestalt der Kirche, ihrer Organisation in Ämtern oder im Ritus.

6 Die Bedeutung der kanonischen Bestimmungen hat Leo Ueding bereits hervorgehoben. Vgl. L. Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, in: Grillmeier/Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* 2, 569–676. Im Hinblick auf die kanonischen

Es soll gezeigt werden, wie der Hauptstrom der gewaltigen Flusslandschaft Kirche begradigt worden ist und unzählige mäandrierende Bewegungen und Nebenströme, Auen, Tümpel und Zwischenläufe kanalisiert und dem Hauptkanal zugeleitet wurden. Diese Begradigung führte zu einem kompakten und klaren Bild des Flusses mit einer deutlich erkennbaren Linie und klaren Grenzen. Zugleich entwickelten sich aus Nebenläufen<sup>7</sup> eigenständige Flüsse, deren Weg neben dem Hauptstrom, teilweise in die gleiche, teilweise aber auch in unterschiedliche Richtungen führte, und deren Charakter sich mit den unterschiedlichen Bedingungen anders ausprägte.

Die Fragen und Bereiche, welche das Konzil aufnahm und regelte, lassen sich als die ekklesiologische Dimension des Konzils umschreiben. Ekklesiologie meint hier nicht eine theologische Konzeption von Kirche, sondern ihre Organisation und institutionelle Verfassung<sup>8</sup> mit Fragen nach der Konstitution und Grenzen kirchlicher Gemeinschaft, nach kirchlicher Autorität und Hierarchie, Partizipation an Entscheidungsprozessen und kirchlichen Normierungsinstanzen. Die organisatorischen Regulierungen bestimmten den Handlungsspielraum der einzelnen Akteure und entschieden über Mitgliedschaft und Amtsfähigkeit in der Kirche mit dem Ziel der Stabilisierung und Festigung des christlichen Dogmas und der kirchlichen Hierarchien. Während sich das Konzil eingehend mit organisatorischen Fragen beschäftigte, nahmen theologische Konzepte von Kirche auffallend wenig Raum ein.<sup>9</sup> Das Konzil stellte keine explizite Ekklesiologie auf, aber es veränderte die Strukturen der Kirche und warf damit Fragen nach der Ordnung der Kirche und der Quelle von kirchlicher Autorität auf. Die Reaktionen auf das Konzil äußerten sich gleichfalls kaum je als explizite Ekklesiologien. Nichtsdestotrotz hatten die kritischen Einwände und Gegenkonzeptionen zum Konzil, wie sie sich in einer Vielzahl unterschiedlicher Quellen von Diptychen über Hagiographien und Briefe äußerten, Auswirkungen auf das Verständnis von Kirche innerhalb der unterschiedlichen Gruppen.<sup>10</sup>

---

Bestimmungen schreibt er, ebd., 676: „Der Geist von Chalkedon ist also wie ein großer Strom, der sozusagen unterirdisch weiterfließt, aber immer wieder an die Oberfläche kommt, ohne dass man seinen Ursprung und seinen Namen beachtet.“

7 Das Bild ist hier insofern nicht ganz passend, als vor dem Konzil keineswegs klar war, was Haupt- und was Nebenstrom ist.

8 Vgl. dazu auch S. Leuenberger-Wenger, *Das Konzil von Chalcedon und die Institutionalisierung der Kirche*, AHC 47,2 (2015), 271–304.

9 Wie P. Gemeinhardt feststellt, durchaus keine Ausnahme. Ekklesiologische Traktate oder Selbstbeschreibungen sind in der Spätantike Mangelware. Vgl. Ders., *Was ist Kirche in der Spätantike?*, 27.

10 Vgl. zu dieser weichen Form von Normierung die Ausführungen unten.

Die Bedeutung des Konzils wird im Horizont der Frage nach Konflikten und Strategien der Konfliktbewältigung untersucht. Das bedeutet, dass die Regelungen des Konzils im Kontext der Konflikte verstanden werden, auf die das Konzil reagierte und die es zu lösen suchte. Gleichzeitig brachte das Konzil ein neues Dogma und neue Normen, die zu weiteren Konflikten führten. Religiöse Konflikte haben in den letzten Jahren nicht zuletzt aufgrund aktueller Konflikte auch in der Erforschung der Antike und Spätantike vermehrt Beachtung erhalten und das Bild von klar definierten Konfliktparteien in vielerlei Hinsicht nuanciert.<sup>11</sup> So vielschichtig wie sich spätantike Identitäten zusammensetzten, so vielschichtig waren auch die Beziehungen und Interessen, Abgrenzungen und Inklusionsversuche in Konflikten. Soziale, regionale, teils sprachliche und zahlreiche weitere Faktoren bestimmten die Parteinahme zugunsten oder gegen eine bestimmte Position.

Als religiöse Konflikte können ganz unterschiedliche Konflikte bezeichnet werden, wenn sie Einzelne und Gruppen betreffen, die sich über religiöse Interessen definieren. Entscheidend ist, dass die Konfliktforschung<sup>12</sup> Auseinander-

11 Vgl. für einige neuere Erscheinungen J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt: Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)* (Klio Beihefte NF 8), Berlin 2004; M. Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ – Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Transformation of the Classical Heritage 39), Berkeley u.a. 2005; W. Mayer / N. Bronwen, *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* (AKG 121), Berlin 2013; M.R. Salzman / M. Sághy / R. Lizzi Testa, (Hg.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, competition, and coexistence in the Fourth Century*, Cambridge 2015; I. Spencer / D. Kelly / P. Londevy, (Hg.), *Conflict in Ancient Greece and Rome: the definitive political, social, and military encyclopedia*, Santa Barbara 2016.

12 Vgl. L.A. Coser, *The Functions of Social Conflict*, London 1956; R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford 1959; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994; P. Schlotter / S. Wisotzki (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung*, Baden-Baden, 2011. Vgl. für die soziologische Perspektive P. Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (orig. *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979), Frankfurt am Main 1982; G. Simmel, *Der Streit*, in: Ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1908, 186–255. I.-K. Patrut, (Hg.), *Inklusion / Exklusion und Kultur: Theoretische Perspektiven und Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*, Köln 2013; Anstoß vieler Untersuchungen bot die systemtheoretische Arbeit von N. Luhmann, *Inklusion und Exklusion*, in: Ders.: *Soziologische Aufklärung. Bd. 6*. Frankfurt a.M. 1995, 226–251. Vgl. für die Normativitätsforschung W. Ernst, *Histories of the Normal and the Abnormal: social and cultural histories of norms and normativity*, London 2006. In vielerlei Hinsicht grundlegend für den kirchlichen Diskurs über Norm und Devianz ist die Studie von Pierre Bourdieu über Orthodoxie und Häresie. P. Bourdieu, *Doxa, Orthodoxie und Häresie*, in: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage einer kabyliischen Gesellschaft* (Orig. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique, précédé de*

setzungen nicht auf die jeweilige Streitfrage beschränkt, sondern von einer vielfältigen Verflechtung von unterschiedlichen und gemeinsamen Interessen und Normen ausgeht, die in komplexen Situationen aufeinandertreffen, etwa als soziale Umverteilungskämpfe oder als Auseinandersetzungen um Anerkennung, Autorität, Einfluss und Identität. Ein offener Konflikt ist nur eine mögliche Entwicklung einer solchen Konkurrenzsituation.<sup>13</sup> Ein Konflikt setzt nicht nur Differenzen voraus, sondern auch Verflechtungen und gemeinsame Interessen. Ohne gemeinsame Interessen und Verflechtungen verliert ein Konflikt an unmittelbarer Bedeutung. Für die Konfliktparteien am Konzil von Chalcedon war die gemeinsame Zugehörigkeit zur nicaenischen Reichskirche etwa eine solche Gemeinsamkeit. Die Einteilung der chalcedonischen Konfliktparteien in zwei christologische Schulen, etwa Antiochia und Alexandria oder chalcedonisch und antichalcedonisch, soll daher hinterfragt werden und auf zusätzliche Interessenskonflikte und Gemeinsamkeiten verwiesen werden, die sich aus der sozialen und kirchlichen Stellung der Beteiligten als Bischöfe, Kleriker oder Mönche und ihren lokalen und regionalen Zugehörigkeiten zu den unterschiedlichen großen Zentren des spätantiken Christentums ergaben.

Die Konfliktparteien entwickelten im Verlaufe der Zeit immer stärker konturierte Gruppenidentitäten.<sup>14</sup> Identitätsstiftende Merkmale wie die Konstruktion einer gemeinsamen Geschichte, Definitionen zur Orthodoxie, zur Lebensform oder zur liturgischen Praxis entwickelten sich zu trennenden Faktoren zwischen den konkurrierenden Gruppen.<sup>15</sup> In der Rezeption des Konzils wur-

---

trois études d'ethnologie kabyle Genf 1972. Der zweite Teil wurde für die deutsche und die englische Ausgabe beträchtlich umformuliert und erweitert), Frankfurt am Main 1979, 318–334. Im Anschluss und teilweise auch in kritischer Auseinandersetzung mit Bourdieu entstanden weitere wichtige soziologische Studien, etwa J. Berlinerblau, *Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa*, *History of Religions* 40,4 (2001), 327–352; L. Kurtz, *The Politics of Heresy*, *The American Journal of Sociology* 88,6 (1983), 1085–1115; J. Rüpke, *Religiöse Devianz in Rechtstexten der römischen Kaiserzeit*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 18,1 (2010), 71–90; G.V. Zito, *Toward a Sociology of Heresy*, *Sociological Analysis* 44,2 (1983), 123–130.

13 Vgl. dazu P. Ley, *Kirche im Konflikt: der Bußstreit* (Christentum und Dissidenz Bd. 3), Berlin 2016, 41–102.

14 Zur Identitätsforschung vgl. allgemein B. Jörissen / B. Zircass, (Hg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden 2010. Vgl. für religiöse Identität, Konflikt und Differenz D. Lüddeckens / C. Uehlinger / R. Walther, *Die Sichtbarkeit religiöser Identität: Repräsentation – Differenz – Konflikt*, Zürich 2013. Für spezifische Untersuchungen zur Antike vgl. die nachfolgende Anmerkung.

15 Vgl. etwa die Ausführungen in J. Lieu, *Jewish and Christian Identity*, Oxford 2004, Kapitel 5: *The Grammar of Practice*, 147–177. Auch Rowan Williams unterstreicht die Bedeu-



den in verschiedenen Regionen und Gruppen je eigene Geschichten, Glaubensnormen, praktische Forderungen und liturgische Profile entwickelt, die sich in kritischer Distanz zur Reichskirche verstanden. Angestoßen wurde dieser Prozess durch die konziliare Infragestellung und Verurteilung der theologischen Positionen und Überzeugungen am Konzil, die dadurch der Explikation und reflexiven Vertiefung bedurften, was zu neuen Akzentuierungen und Normierungen führten.<sup>16</sup>

Aus diskursanalytischer Sicht ist entscheidend, wer die Bildung neuer Normen (theologisch wie die Glaubensdefinition oder kirchenrechtlich wie die Kanones) kontrolliert und wie die Einhaltung der Normen eingefordert wird.<sup>17</sup> Zu Problemen führen Normierungen vor allem dort, wo Akteure sich ausgeschlossen fühlen und nicht bereit sind, die neue Norm zu unterstützen. In der Vergewisserung von Normen spielt die mediale Umsetzung eine zentrale

---

tung unterschiedlicher Praxis in der Ausgrenzung von Häresien, vgl. R. Williams, *Defining Heresy*, in: *The Origins of Christendom in the West*, hg. v. A. Kreider, Edinburgh 2001, 313–335, hier 315. Für weitere Studien im Rahmen der Spätantike sei hier exemplarisch auf eine kleine Auswahl verwiesen: E. Bons, *Identität und Gesetz: Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (Tagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie) Neukirchen-Vluyn 2014; M. Böhm / M. Öhler, (Hg.), *Religionsgemeinschaft und Identität: Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*. Tagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Neukirchen-Vluyn 2013; A. Coşkun (Hg.), *Identität und Zugehörigkeit im Osten der griechisch-römischen Welt: Aspekte ihrer Repräsentation in Städten, Provinzen und Reichen* (Tagung Zwischen Freundschaft und kultischer Verehrung: Formen und Wandel grenzüberschreitender Zugehörigkeit in der Antike), Frankfurt am Main 2009; R.M. Frakes, *Religious Identity in Late Antiquity*, Toronto 2006; E. Iricinschi / H.M. Zellentin, *Heresy and Identity in Late Antiquity* (TSAJ 119), Tübingen 2008; I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007.

16 Vgl. dazu Bourdieu, *Doxa, Orthodoxie und Häresie*, 331. Hier wären auf theologische Positionen zu verweisen, die plötzlich als heterodox wahrgenommen wurden aber auch Lebensweisen, etwa diejenige des vagabundierenden Mönchtums. Gemäß Pierre Bourdieu sind soziale Gefüge zusammengehalten durch stillschweigend und fraglos akzeptierte gemeinsame Werte oder Thesen, die aufgrund von Krisen ihre Selbstverständlichkeit verlieren und Gegenstand der Diskussion werden. Da dabei die Macht, Autorität und das Selbstverständnis etablierter Systeme in Frage gestellt werden, grenzen sie sich gegen die als Neuerungen ausgegrenzten Diskussionen ab und definieren ihrerseits, wie die strittigen Punkte immer schon verstanden worden seien und weiterhin verstanden werden müssten.

17 Vgl. etwa M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1972; Ph. Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt 2003; A. Landwehr, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt 2008; R. Keller, *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, 3. aktualisierte Auflage, Wiesbaden 2007.

Rolle, welche Normen dem Diskurs entziehen und mit dem Nimbus der Unantastbarkeit ausstatten, etwa indem Konzilsbeschlüsse als direkte Eingaben des Heiligen Geistes gewertet werden.<sup>18</sup>

Normierung kann sowohl eine harte, juristische Form annehmen – etwa durch Gesetze oder die kirchlichen Kanones – sie kann aber auch weicher geschehen, indem man sich innerhalb einer Gruppe über gutes, normales und abweichendes Verhalten austauscht. In der zweiten Form sind weitere Kreise beteiligt als in der Festlegung harter Normen, die in der Regel einem sehr reduzierten Kreis vorbehalten ist. Es kommen auch andere literarische Formen zum Zug, etwa die Hagiographie, die Geschichtsschreibung oder Briefe. Für beide Formen gilt, dass eine Norm gesetzt wird und damit auch Abweichungen von der Norm produziert werden, die vor dem Normierungsprozess nicht als solche kategorisiert wurden. Wo zuvor unqualifizierte Vielfalt war, ergibt sich durch die Festlegung einer Norm Übereinstimmung oder Abweichung. Ausgangspunkt dieser Prozesse waren die Infragestellungen des bisher Geltenden, die entstanden, wenn unterschiedliche Gewohnheiten etwa an Reichskonzilen aufeinander stießen.<sup>19</sup>

18 Vgl. N. Jansen, *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion: Einleitung*; in: *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, hg. v. G. Essen / N. Jansen, Tübingen 2011, 7: „Grundbegriffe, Deutungsmuster und Ordnungsvorstellungen müssen nämlich für jedermann sichtbar werden, wenn sie eine derart allgemeine Präsenz im normativen Diskurs erlangen sollen, dass sie dem einzelnen als unverfügbar erscheinen.“ „Begriffliche, methodische und institutionelle Ordnungsvorstellungen und Deutungsmuster bilden ein normatives Wissen, das normalerweise nicht in Frage gestellt werden kann und auch nicht begründet werden muss. Denn es betrifft die Voraussetzungen normativer Argumentation und legt überhaupt erst den Rahmen der jeweiligen Diskurse fest: Stets geht es ja auch um die Frage, was als relevantes und akzeptables Argument gilt und was als unakzeptabler oder irrelevanter Einwand unabhängig vom Inhalt des Arguments verworfen wird. Dabei können begriffliche, methodische und institutionelle Ordnungsvorstellungen und Deutungsmuster aber nur dann zu verbindlichen epistemischen Standards werden, wenn sie in dem Sinne stabilisiert sind, dass sie normalerweise von Menschen internalisiert werden, dem Einfluss einzelner entzogen sind und in diesem Sinne objektiv gelten.“ (18f.) Als Beispiel solcher Internalisierung führt Jansen den Text des Credo an. (19f.). Eine andere Form medialer Umsetzung sind die Konzilsakten mit ihrem Anspruch, ein objektives Bild des Konzils zu vermitteln.

19 J.-M. Kötter, *Die Suche nach der kirchlichen Ordnung. Gedanken zu grundlegenden Funktionsweisen der spätantiken Reichskirche*, *Historische Zeitschrift* 298 (2014), 1–28, hier, 15f., ist der Ansicht, dass die Segmentarität der Kirchen und das Fehlen eines übergreifenden verbindlichen Rechtssystems in der Alten Kirche Konflikte in Grenzen hielt. Der reichskirchliche Anspruch der Universalität hingegen gab auch den Konflikten eine umfassende Dimension. „Während die ursprünglich segmentäre Struktur dazu beigetragen hatte, dass kirchliche Konflikte vor Konstantin meist einigermaßen begrenzt waren, mussten in der Reichskirche schon kleinere Krisen weitere Kreise ziehen. Die schwierige

Die Einsichten aus der Konfliktforschung verdeutlichen die Schwierigkeiten in der Rezeption von Chalcedon. Eine Reihe von Faktoren führte dazu, dass die Beschlüsse des Konzils nicht als Konsenslösung, sondern als fremde Norm aufgenommen und bekämpft wurden und die verschiedenen Gruppen sich zunehmend voneinander entfernten.<sup>20</sup> Für die vorliegende Arbeit bedeutet der Zugang über die Konfliktforschung, dass die inhaltliche Frage – etwa die theologische Diskussion über die Christologie – ausgeweitet wird auf die Frage nach den Ursachen der Auseinandersetzung und der Art und Weise, wie die Beteiligten ihre Interessen durchzusetzen versuchten. Dabei zeigt sich, dass im Falle von Chalcedon durch die festgesetzten Normen einerseits Konflikte und Konkurrenzsituationen gelöst und entschärft werden sollten, jedoch die neue Glaubensnorm auch wieder zu neuen Krisen, zu Abwehr- und Adaptionsprozessen führten.<sup>21</sup>

Der Einbezug der skizzierten Fragestellungen deckt ein Feld ab, das bisher im Blick auf das Konzil noch sehr wenig bearbeitet ist, indem die Konflikte nicht nur theologisch-inhaltlich, sondern auch in einer soziologischen und kulturgeschichtlichen Perspektive untersucht werden sollen. Angesichts von Untersuchungen wie dem umfangreichen und facettenreichen Werk von Grillmeier und Bacht *„Das Konzil von Chalkedon“*<sup>22</sup> und der grundlegenden Untersuchung von Alois Grillmeier und Theresia Hainthaler zur christologischen

---

Integration der Ebene des Reichs in die Struktur der Kirche war also ein entscheidender Faktor für die beinahe permanente Unruhe in der spätantiken Kirche. Diese Kirche zeigte sich aus ihrer gewohnten Segmentarität heraus überfordert, eine reichskirchliche Ordnung herauszubilden: Die freiwillige Unterordnung einzelner Bischöfe unter andere war nicht zu erwarten und rein innerkirchlich wegen weiterhin mangelnder innerkirchlicher Sanktionsmechanismen auch schwerlich durchsetzbar.“ (10).

20 Für Konflikte mit dem Kaiser vgl. R. Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel: Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*, Berlin 2013.

21 Vgl. zur Frage ob Normierungsprozesse durch Krisen oder neue Ideen ausgelöst werden etwa Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen*, 36f. Marksches streicht heraus, dass Normierungsprozesse sowie Prozesse der Dogmatisierung oder Hierarchisierung nicht als spontane Reaktionen auf Krisen zu verstehen seien, sondern Prozesse die der Sicherung und Stabilisierung neuer Ideen dienten und sie „quasi automatisch“ begleiteten. Die Krisen versteht er daher der Tendenz nach eher als Reaktionen auf solche Normierungen.

22 Der erste Band beschäftigt sich mit den dogmatischen Fragen mit einem Unterkapitel zum „geschichtlichen Rahmen“. Der zweite Band ist den kirchenpolitischen und innerkirchlichen Fragen gewidmet, der dritte der Rezeption des Konzils im 19. und 20. Jahrhundert. Die Beiträge unter dem Titel „Innerkirchliches Leben“ erfassen mit Ausnahme des Artikels von Leo Ueding zu den Kanones nur Beiträge zur Auswirkung des Konzils auf die Liturgie.

Entwicklung,<sup>23</sup> die einen Überblick über alle relevanten theologischen Dokumente von Ephesus (431) bis ins siebte Jahrhundert bieten, geht es hier darum, eine zusätzliche und alternative Perspektive auf die Konflikte der Zeit zu bieten und das Untersuchungsfeld von den theologischen Streitpunkten auszuweiten auf die kirchlichen Normierungsprozesse und Entwicklungen. Da selbst ein so umfangreiches und facettenreiches Werk wie der dreibändige Sammelband von Heinrich Bacht und Alois Grillmeier der Auswirkung des Konzils auf das Leben und die Struktur der Kirche geringe Bedeutung zumisst, ergibt sich durch diesen Zugang einen neuen Blick auf die Konflikte.

Die weitgehende Absenz der Frage nach der Bedeutung des Konzils für die Kirche gilt auch für weitere grundlegende Studien zum Konzil. Der Sammelband von Johannes van Oort und Johannes Roldanus „*Chalkedon: Geschichte und Aktualität*“ ist mit Ausnahme eines Artikels zu den Mönchen als Störenfriede ebenfalls praktisch ausschließlich der theologischen Bedeutung des Konzils gewidmet.<sup>24</sup> Studien wie die von Alois Grillmeier, André de Halleux, Christopher Stead, Henry Chadwick und anderen zur Glaubensdefinition beschäftigen sich höchstens am Rande mit den Auswirkungen des Konzils auf die Kirche.<sup>25</sup> Monographien und Studien, welche stärker historisch orientiert sind, rücken das Verhältnis von Kirche und Staat und die kirchenpolitischen Faktoren ins Zentrum. Hier ist an erster Stelle das umfangreiche Werk von Eduard Schwartz zu nennen, neben der Edition der Konzilsakten in den *Acta Conciliorum Oecumenicorum* zahlreiche Einzelstudien.<sup>26</sup> In diesen kirchenpolitisch ausgerichteten Studien sind einerseits das Verhältnis von Kirche und Staat und

23 A. Grillmeier / Th. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* Bde. 2,1–2,4, 1982–2002.

24 Vgl. *Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon* (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 4), hg. v. J. van Oort / J. Roldanus, Leuven 1997. Für den Beitrag zum monastischen Widerstand vgl. J. Roldanus, *Stützen und Störenfriede. Mönchische Einmischungen in die doktrinaire und kirchenpolitische Rezeption von Chalkedon*, ebd., 123–146.

25 A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in: *Das Konzil von Chalkedon* 1, 5–202; Ders., *Das Konzil von Chalcedon* (451) in: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 1, Freiburg <sup>3</sup>1990, 751–775; A. de Halleux, *Le concile de Chalcédoine*, *RevSR*, 67 (1993), 3–18; S.G. Hall, *Past Creeds and Present Formula at the Council of Chalcedon*, in: *The Church Retrospective*, hg. v. R.N. Swanson, Woodbridge 1997, 19–29.

26 E. Schwartz, *Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils*, *HZ* 112 (1914), 237–263; Ders., *Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian*, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung* 11 (1921), 208–253; Ders., *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel* (ABAW. PH. 13), München 1937; Ders., *Der Prozess des Eutyches*, *SBAW.PH* 5, München 1929; Ders., *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*, *ZNW* 25 (1926), 38–88.

der Einfluss des Kaisers auf die kirchenpolitischen Ereignisse zentral, andererseits die Konkurrenz der großen Metropolen. Auch die Monographien von Peter Sellers, *„The Council of Chalcedon“* und Pierre-Thomas Camelot, *„Ephesus und Chalkedon“* setzen neben den dogmatischen Beschlüsse einen Schwerpunkt in der Kirchenpolitik.<sup>27</sup> Eine weitere Forschungslinie beschäftigt sich mit dem Ausbau des römischen Primates einerseits und dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat andererseits.<sup>28</sup> Unter diesen Studien ist eine hervorzuheben, welche insgesamt am deutlichsten die Frage nach der Kirche und ihrer Struktur stellt, der ausführliche Aufsatz von Wilhelm de Vries, *„Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon (451)“*.<sup>29</sup> De Vries stellte vor beinahe fünfzig Jahren fest, dass die Frage nach der Bedeutung des Konzils für die Struktur der Kirche noch kaum behandelt wurde.<sup>30</sup> In seinem eigenen Zugang orientierte sich de Vries an den Fragen nach den unterschiedlichen kirchlichen Strukturen in Ost und West und stellte das papstkirchliche Konzept dem reichskirchlichen gegenüber sowie das monarchische dem kollegialen. Diese Fragen führen in die hier verfolgte Fragestellung hinein, allerdings ist der Aufsatz von de Vries sehr stark mit der Frage nach dem päpstlichen Primat und seiner Anerkennung im Osten beschäftigt und lässt die komplexe Situation im Osten weitgehend unbeachtet.<sup>31</sup> Bereits Leo Uedings Beitrag im Sammelband von Grillmeier und Bacht zu den Kanones von Chalcedon hat die Bedeutung der Regulierungen des Mönchtums hervorgehoben, ohne allerdings das damit verbundene Konfliktpotential zu thematisieren.<sup>32</sup> Die Bedeutung des Mönch-

27 P.-T. Camelot, *Ephesus und Chalcedon* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 2), Mainz 1963; R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953; John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions*, New York 1989.

28 Vgl. S.O. Horn, *Petrou Kathedra: der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon*, Paderborn 1982; W. Ullmann, *Gelasius I. (492–496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter* (Päpste und Papsttum 18), Stuttgart 1981, nur teilweise in diese relativ enge Kategorisierung fällt Ph. Blauddau, *Le siège de Rome et l'Orient: (448–536): étude géo-ecclésiologique*, Rom 2012.

29 W. de Vries, *Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon (451)*, OCP 35 (1969), 63–122. Auch Meyendorff, *Imperial Unity*, hat sich an verschiedenen Stellen mit kirchlichen Strukturen auseinandergesetzt.

30 Ebd., 64.

31 Für diese auf Rom ausgerichtete Perspektive vgl. etwa de Vries, *Struktur der Kirche*, 88: „Aus dem bisher Gesagten ist schon deutlich, dass wohl das wichtigste ekklesiologische Problem, das hinter den Verhandlungen des Konzils aufscheint, das Primat des Papstes ist.“

32 Vgl. Ueding, *Die Kanones von Chalcedon*, 676: „Das Konzil von Chalkedon ist nicht nur durch seine dogmatischen Entscheidungen und Formulierungen für Jahrhunderte richtungsgebend gewesen, auch seine Gesetzgebung, seine Kanones, sind wie ein Grundgesetz für das Mönchtum geworden. Es hat seine Ideale gesichert und ihm eine feste Stellung

tums für den Widerstand gegen das Konzil ist dagegen in einem Beitrag von Heinrich Bacht<sup>33</sup> und später auch Johannes Roldanus deutlich herausgearbeitet worden. Dieses Feld soll hier noch einmal erweitert werden, indem die Rolle der Mönche in Gesellschaft und Kirche genauer untersucht und zu den Veränderungen, welche das Konzil brachten, in Beziehung gesetzt werden. Einen dezidiert soziologischen Ansatz vertritt neu Hagith Amirav in ihrem Buch zum Konzil, wobei ihr besonderes Augenmerk auf der Bedeutung von Kaiser Marcian am Konzil liegt.<sup>34</sup>

Das Konzil von Chalcedon ist von großer ökumenischer Bedeutung und diese Bedeutung schlägt sich in verschiedenen Studien zum Konzil nieder. Besonders die Arbeiten zur Glaubensdefinition sind vielfach durch konfessionelle Interessen, teilweise auch ökumenische Anliegen, geprägt.<sup>35</sup> Während das Konzil lange Zeit von römischer Seite als Sieg in eigener Sache beansprucht wurde, regte sich dagegen zunehmend Widerstand unter orthodoxen Forschern, welche die Bedeutung Cyrills hervorhoben. Hier spielt auch das Interesse an einer Annäherung und Verständigung mit den orientalischo-orthodoxen oder anti-chalcedonischen Kirchen eine wichtige Rolle.<sup>36</sup> In zahlreichen jüngeren Studien (nicht nur von orthodoxen Theologen) wird die Bedeutung von Cyrill und seiner Theologie für das Konzil betont.<sup>37</sup> Diese Studien

---

in der Kirche angewiesen.“ Diese Sichtweise eines unproblematischen Verhältnisses der Mönche zu den Konzilsbeschlüssen resultiert unter anderem daraus, dass Ueding allein den konzilstreuen Cyrill von Scythopolis als Quelle für die Rezeption der Kanones im östlichen Mönchtum beizieht.

33 Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums*, 193–314; Roldanus, *Stützen und Störenfriede*, 123–146. Vgl. auch B. Meinhardt, *Fanatiker oder Heilige? Frühchristliche Mönche und das Konzil zu Chalcedon*, Frankfurt am Main 2011.

34 Vgl. H. Amirav, *Authority and Performance. Sociological perspectives on the Council of Chalcedon (AD 451)* (Hypomnemata 199), Göttingen 2015.

35 Vgl. dazu auch die kritischen Bemerkungen von K.-H. Uthemann, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus* in: K.-H. Uthemann, *Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie*, Berlin 2005, 207–255, hier 208 f.; H. van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria* (VigChrS 96), Leiden 2009, Introduction 1f., macht darauf aufmerksam, dass in dieser ökumenischen Annäherung praktisch ausschließlich auf die Ein-Naturen-Formel als Position Cyrills Bezug genommen wird, was seines Erachtens problematisch ist, da er bei Cyrill auch eine reiche Zahl an Formulierungen der zwei Naturen findet.

36 Zur Annäherung an die orientalischo-orthodoxen Kirchen unter der stark cyrillianischen Auslegung des Konzils, wie es auch 553 unter Justinian angestrebt wurde, vgl. etwa D. Wende-bourg, *Chalcedon in der ökumenischen Diskussion*, in: *Die eine Christenheit auf Erden: Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte*, 116–146.

37 So etwa auch de Halleux, *La définition christologique* II, 162–166.

rücken zweifelsohne eine wichtige und bisher im Westen weitgehend vernachlässigte Perspektive ins Zentrum.<sup>38</sup> Während Cyrill in der orthodoxen Tradition die unangefochtene Autorität ist, blieb sein Einfluss auf katholischer und protestantischer Seite lange weitgehend unbeachtet.<sup>39</sup> Die Verkündigung von Cyrill als großem Sieger des Konzils von Chalcedon geschieht allerdings oft aus der Perspektive der späteren Entwicklungen, besonders des sechsten Jahrhunderts mit dem Konzil in Konstantinopel von 553, und wird der Komplexität der Situation und der Akteure im fünften Jahrhundert nicht immer ganz gerecht.<sup>40</sup> Dazu geht die Wertschätzung der Bedeutung von Cyrill für die theologischen Diskussionen vielfach mit Abwertung oder Polemik gegen die antiochenische Position einher,<sup>41</sup> wobei besonders die historische Person und Position von

38 Einer der ersten einflussreichen Studien war J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: the Christological Controversy: its history, theology, and texts* (SVigChr 23), Leiden 1994. Zur Bedeutung Cyrills für Chalcedon besonders, ebd. 233–243.

39 E. Mühlenberg, *Das Dogma von Chalkedon: Ängste und Überzeugungen*, in: *Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, 1–23, hier 21: „Gewiss ist Kyrill postum der Verlierer in Chalkedon.“ Mühlenberg plädiert persönlich allerdings für die cyrillianische Version „aus zwei Naturen“ welche durch den Einbezug von Leos Formel „in zwei Naturen“ unterdrückt worden sei, ebd. 22. In der protestantischen Theologie wurde Cyrill gemäß R.L. Wilkens, *Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typology in Cyril of Alexandria*, *Church History* 35 (1966), 139–156 regelmäßig in die Nähe von Apollinaristen gestellt.

40 Insbesondere die Inanspruchnahme der Unionsformel als Beitrag Cyrills ist historisch auch falsch. Vgl. aber etwa M. van Parys, *The Historical on the Council of Chalcedon*, *Ecumenical Review* 22 (1970), 305–320, hier 317: „The formula, ‘one in two natures’ was Cyrillian rather than Antiochene in origin. It was in fact simply the dyophysite version of the Cyrillian formula of Laetentur coeli – ‘perfect in Godhead and the same perfect in manhood.’“ Vgl. dazu auch S. Leuenberger-Wenger, *Cyrill of Alexandria as a Norm of Orthodoxy at the Council of Chalcedon*, *StPatr* 96 (2017), 225–236.

41 Vgl. etwa P.T. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*, Leiden 1979, 83: „The typically Antiochene ideas which characterize Theodoret are his insistence on the duality of natures in Christ, his refusal to countenance any theopaschite form of expression (...) and his lack of any more concrete term for the unity in Christ than the vague *πρόσωπον*.“ Ebd., 89: „This Antiochene strain of Chalcedonianism was, it appears, conservative, doctrinaire, and unsympathetic to those who had difficulty in accepting Chalcedon.“ R. Price, *Theotokos: the title and its significance in doctrine and devotion*, in: *Mary – the Complete Resource*, ed. S.J. Boss, London / New York 2009, 56–73, hier 65: „When we come to the next ecumenical council, that held at Chalcedon (across the Bosphorus from Constantinople) in 451, we find that Cyrillian Christology was treated as the yardstick of orthodoxy throughout the East and that Theodoret of Cyrrhus and other representatives of the Antiochene school found themselves, despite imperial support, in a tiny and unpopular minority.“ Vgl. zur Kritik an der vereinfachten Schultypologie M. Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Farnham 2008, 138–145 und unten, Kap. 1.4.4.

Nestorius immer noch durch konfessionelle Abgrenzungen verdeckt ist.<sup>42</sup> In dieser Perspektive geht die Bedeutung des „antiochenischen“ Beitrags zur Entwicklung der kirchlichen Lehre weitgehend verloren.<sup>43</sup>

Einen neuen Impuls für die Erforschung des Konzils bietet die englische Übersetzung mit Einleitung und ausführlichen Anmerkungen von einem Großteil der Akten durch Richard Price und Michael Gaddis.<sup>44</sup> Im Anschluss daran hat Richard Price zusammen mit Mary Whitby einen Sammelband mit Studien zu den altkirchlichen Konzilen und ihren Praktiken veröffentlicht.<sup>45</sup> Weitere Arbeiten aus dem weiteren Umkreis des Themas führen auch in die Entwicklung der kirchlichen Verwaltung, Aktenproduktion und die steigende Anzahl kirchlicher Funktionäre wie Finanzverwalter, Sekretäre, Archivare und Verwalter ein und die Angleichungen zwischen kirchlicher und staatlicher Verwaltung sowie der Entwicklung des Rechts auf kirchlicher und staatlicher Seite.<sup>46</sup> Neuere, durch kulturwissenschaftliche Strömungen beeinflusste Untersuchungen beschäftigen sich mit speziellen Aspekten des Konzils, so etwa Philippe Blaudeau mit der Konkurrenz der großen kirchlichen Zentren und ihren je spezifischen Interessen und Argumentationsformen. Blaudeau, dessen Hintergrund die französische Historiographie ist, beschreibt seinen Zugang als „géo-ecclésiologie“.<sup>47</sup> Das zentrale Anliegen Blaudeaus, die Interessen und

42 Vgl. für das Bemühen um einen historischen Zugang zu Nestorius in intensiver Arbeit an den Quellen G.A. Bevan, *The New Judas. The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428–451 CE* (LAHR 13), Leiden 2016.

43 Vgl. dazu auch S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: the making of a saint and of a heretic*, Oxford 2004.

44 M. Gaddis / R. Price, *Acts of the Council of Chalcedon*, 3 vols. (TTH 45), Liverpool 2005.

45 *Chalcedon in Context: church councils 400–700*, hg. v. R. Price / M. Whitby (TTH.C1), Liverpool 2009.

46 Vgl. Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, hg. v. Georg Essen und Nils Jansen, Tübingen 2011 sowie zahlreiche Veröffentlichungen von Caroline Humfress: C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford 2007; Dies., *Bishops and Lawcourts in Late Antiquity: how not to make sense of the legal evidence*, *J ECS* 19 (2011), 375–400; Dies., *Roman Law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III–VI centuries)* in: *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, hg. v. S. Elm / É. Rebillard / A. Romano, Rom 2000, 125–147; E. Dove, *“Ius principale” e “catholica lex”: secolo v.*, Napoli 1999; H.C. Teitler, *Notarii and Exceptores: an inquiry into role and significance of shorthand writers in the imperial and ecclesiastical bureaucracy of the Roman Empire (from the Early Principate to c. 450 A.D.)*, Amsterdam 1985.

47 Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451–491): de l’histoire à la géo-ecclésiologie* (Bibliothèque des Ecoles Françaises d’Athènes et de Rome 327), Rome, 2006. Weitere Untersuchungen beschäftigen sich mit dem Verhältnis von Rom und Alexandria Ph. Blaudeau, *Rome contre Alexandrie. L’interprétation pontificale de l’enjeu monophysite (de l’émergence de la controverse eutyquienne au schisme acacien 448–484)*: in: Adaman-



Eigenheiten der verschiedenen Zentren stärker zu beachten, soll hier auch aufgenommen werden, indem insbesondere in der Darstellung zur Vorgeschichte des Konzils und den Reaktionen auf das Konzil (Kap. 1 und 5), die unterschiedlichen Entwicklungen in entscheidenden Regionen und Metropolen dargestellt werden und damit dem realen Polyzentrismus Rechnung getragen wird.

Zahlreiche jüngere Untersuchungen beschäftigen sich mit einzelnen Akteuren, seien es Kaiser, Theologen oder Mönche, sowie mit verschiedenen Institutionen, etwa der Entwicklung der kaiserlichen und der kirchlichen Verwaltung.<sup>48</sup> Insbesondere Untersuchungen über das antichalcedonische Mönchtum, seinen kulturellen Hintergrund und sein Selbstverständnis stehen im Zentrum zahlreicher neuer Studien. Sie erweitern das Bild über die Konzilskritiker und das Spektrum ihrer Kritik am Konzil und der Reichskirche erheblich.<sup>49</sup> Die Einsichten dieser Studien sollen auf ihre Bedeutung für das Konzil und seine Rezeption sowie die Entwicklung der Kirche und der Ekklesiologie übertragen werden. Dabei soll nach Möglichkeiten auch die Kluft zwischen einer theologischen und historischen Wahrnehmung des Konzils etwas überbrückt werden, welche Geoffrey de Ste. Croix konstatiert hat.<sup>50</sup>

Ebenfalls der Rezeption des Konzils ist der ausführliche Artikel von Michael Whitby zu den Kirchenhistorikern und Chalcedon gewidmet. Whitby zeigt über die unterschiedliche Verarbeitung und Rezeption des Konzils bei den Kirchenhistorikern der unterschiedlichen Gruppierungen die Vielfalt der Rezeptionsgeschichten des Konzils auf.<sup>51</sup>

---

tius 12 (2006), 140–216) sowie zu Rom und dem Osten: Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome et l'Orient: (448–536): étude géo-ecclésiologique*, Rome 2012.

48 Blaudeau, *Le siège de Rome*, 24–49; H.-C. Brennecke, *Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit*, in: Ders., *Ecclesia est in re publica* (AKG 100), Berlin 2007, 25–48. Th. Graumann, *Synodale Praxis und administratives Handeln in der spätantiken Kirche: Einige Schlaglichter*, in: P. Gemeinhardt, (Hg.), *Was ist Kirche in der Spätantike?*, 117–143.

49 Für neuere Studien in diesem Feld vgl. C.B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: the career of Peter the Iberian*, Oxford 2006; V. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, (Oxford early Christian studies), Oxford 2008; J.-E. Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture* (Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics 4), Piscataway 2005; Ph. Wood, *We have no King but Christ. Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest* (c. 400–585), (Oxford Studies in Byzantium), Oxford – New York 2010.

50 Vgl. G.E.M. de Ste. Croix, *The Council of Chalcedon with Additions by M. Whitby*, in: *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*, ed. by M. Whitby / J. Streeter, Oxford, 2006, 259–319, 290: “the gulf between the historical and theological approaches to Chalcedon”.

51 M.L. Whitby, *The Church Historians and Chalcedon in: Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: fourth to sixth century A.D.*, hg. v. G. Marasco, Leiden 2003, 449–495.

Im Folgenden wird das Konzil und sein Einfluss auf die kirchliche Landschaft mit wechselnden Bezugspunkten untersucht, um die Impulse der neueren Forschung aufzunehmen. Das Ereignis des Konzils wird innerhalb eines Geflechts von Strukturen, Beziehungen und langfristigen Entwicklungsprozessen dargestellt. Dasselbe gilt für einzelne herausragende Persönlichkeiten, deren Agieren in ihrem sozialen, kulturellen und kirchlichen Kontext und im Kontext langfristiger Fragestellungen und Prozesse gedeutet werden soll. Ein weiterer Schwerpunkt stellen die Reaktionen auf diese Maßnahmen und die Auswirkungen auf die kirchliche Landschaft dar. Als zentrales kirchliches Ereignis des fünften Jahrhunderts nahm das Konzil sowohl bisherige Entwicklung auf als auch bot es entscheidende Weichenstellungen und Impulse für die weitere Entwicklung der byzantinischen Reichskirche, der mittelalterlichen Papstkirche und der antichalcedonischen Kirchen. Die Durchsetzung des Konzils verlief parallel zu entscheidenden politischen Transformationsprozessen des Reiches, durch die Völkerwanderung erschüttert und im Westen aufgelöst wurde und in allen Randregionen um die Durchsetzung seiner Vorherrschaft kämpfen musste. Die Widerstände gegen das Konzil verbanden sich dabei mit Bestrebungen nach mehr regionaler und lokaler Autonomie.

Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel. Im ersten Kapitel sollen die Konflikte untersucht werden, welche das Konzil maßgeblich bestimmt haben, um so die komplexe Ausgangslage des Konzils und die verschiedenen gelagerten Probleme und ihre Verflechtung zu verdeutlichen. Dabei stehen neben den theologischen Konflikten die Konkurrenz der Metropolen und Konflikte mit Mönchen und Klerikern im Vordergrund. Anhand des Falls des Nestorius von Konstantinopel sollen die unterschiedlich gelagerten Konflikte zwischen den beteiligten Interessensgruppen aufgezeigt werden, die auch das Konzil von Chalcedon prägten.

In einem zweiten Schritt werden die strukturellen Bedingungen des Konzils sowie die Akteure und ihre Zielsetzungen untersucht. Dabei soll gezeigt werden, durch welche Instanzen und Akteure der kirchliche Normierungsprozess vorangetrieben wurde, wie sie sich legitimierten und wer ausgeschlossen wurde. Auch sollen die unterschiedlichen Zielsetzungen für das Konzil in der Perspektive der unterschiedlichen Teilnehmer verdeutlicht werden. Ein weiterer Punkt stellen die Quellen für das Konzil, insbesondere die Konzilsakten und ihre Funktion sowie ihre Charakteristika dar.

Das dritte Kapitel ist dem ersten Teil des Konzils gewidmet mit der Revision der Vorgänge an der Heimsynode 448 und in Ephesus 449 sowie der Erarbeitung der Glaubensdefinition. Für die Revision der Ereignisse der Heimsynode und von Ephesus gilt es zu zeigen, wie entscheidend die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Zustandekommens der gefällten Urteile war. Bei der Erarbeitung der Glaubensdefinition soll einerseits die komplexe Entstehungssituation

genauer untersucht werden und darüber hinaus gezeigt werden, anhand welcher formaler, inhaltlicher und gruppenrelevanter Kriterien die bestehenden Differenzen in der Christologie angegangen wurden und die neue Norm erstellt und legitimiert wurde. Die Glaubensdefinition wird dabei als Dokument deutlich, das stark den kirchlichen Traditionen und dem Konsens verpflichtet war, allerdings durch die kaiserlichen Interventionen in eine bestimmte Richtung zugespitzt wurde.

Das vierte Kapitel widmet sich dem zweiten Teil des Konzils mit den disziplinarischen Untersuchungen, den Appellationsfällen und der Verabschiedung der Kanones. Dabei soll gezeigt werden, wie das Konzil seine Glaubensnorm am Konzil durchsetzte. Zudem geht es darum, die Konzilsbeschlüsse und Kanones in die kirchlichen Konflikte der Zeit einzuordnen, wie sie besonders die zahlreichen Appellationsfälle veranschaulichen. Auch sollen die Auswirkungen der Kanones und der Beschlüsse für die gesamtkirchliche Struktur und Organisation verdeutlicht werden.

Das fünfte und letzte Kapitel gilt der schwierigen Rezeption des Konzils im fünften und sechsten Jahrhundert. Hier geht es einerseits um die Entwicklung der Bedeutung des Konzils und andererseits um die Kritik am Konzil in den unterschiedlichen Gegenden. Das Konzil, seine Bedeutung und seine Ergebnisse werden sowohl aus der Sicht seiner Verfechter wie auch der Kritiker thematisiert. Darüber hinaus soll die wachsende Zusammenarbeit von Kirche und Staat in der Durchsetzung des Konzils aufgezeigt werden. In einem letzten Schritt wird aufgezeigt, wie die schweren Auseinandersetzungen um das Konzil bei den Konzilskritikern die Ausbildung differenter Verständnisse von Kirche in Abgrenzung zur Reichskirche beförderten.

## Kirchliche Krisen und Konflikte in den Jahren vor dem Konzil

Das Konzil, welches 451 in Chalcedon zusammenkam, beschäftigte sich mit Konflikten, die zum Teil eine lange Vorgeschichte aufwiesen. In einem ersten Schritt soll daher die komplexe Ausgangslage des Konzils verdeutlicht werden.<sup>1</sup> Die Jahre vor dem Konzil waren geprägt durch zahlreiche Krisen, wobei verschiedene Konkurrenzsituationen in wechselnden Konstellationen immer aufs Neue eskalierten.<sup>2</sup> Die theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen breiteten sich weit aus, indem sowohl der gesamte Osten als auch Rom involviert waren. Dazu erfassten die Auseinandersetzungen auch die Öffentlichkeit, was sich maßgeblich auf die Partizipation der Mönche zurückführen lässt. Mönche engagierten sich im fünften Jahrhundert vermehrt kirchenpolitisch und konnten große Mengen für ihre Interessen mobilisieren, so dass die kirchliche Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit ausgetragen wurden.<sup>3</sup> Selbst wenn Gregor von Nyssa bereits im vierten Jahrhundert geklagt hatte, dass sich die Menge auf den Plätzen kompetent fühle, komplizierte theologische Probleme zu erörtern,<sup>4</sup> nahm die Beteiligung der Öffentlichkeit mit den christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts noch erheblich zu. Diese Ausbreitung theologischer Diskussionen und kirchlicher Konflikte in den öffentlichen Raum forderte dann auch den Kaiser und den Staat auf einer neuen Ebene; die Kirche wurde für ihre Mitglieder zur Verantwortung gezogen und kam damit vermehrt als Rechtssubjekt in den Fokus des Staates.

Die enge Verknüpfung der unterschiedlichen Problemfelder wird besonders deutlich im Fall von Nestorius, Bischof von Konstantinopel (428–431). Die Ereignisse um Nestorius haben nicht nur die theologischen Fragen ange-

- 1 Eine ausführliche Darstellung der Ereignisse und der Quellen bietet Ch. Fraise-Coué, *Von Ephesus nach Chalcedon. Der „trügerische Friede“ (433–451)*, übersetzt und überarbeitet von T. Böhm, in: *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 3, hg. von L. Pietri, Freiburg 2005, 3–89.
- 2 Für den Zusammenhang zwischen Konzil und Konflikt vgl. auch de Vries, *Die Struktur der Kirche*, 67: „Das Konzil wird den Konflikt aus der Welt schaffen müssen.“
- 3 Vgl. zur Partizipation von Mönchen und Volksmenge in kirchlichen Konflikten des fünften Jahrhunderts T.E. Gregory, *Vox Populi. Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus 1979; R. Lim, *Public Disputation. Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley 1995.
- 4 Vgl. Greg. Nys., *De deitate filii et spiritus sancti et in Abraham* (GNO X,2, 121,3–14 Rhein).

stoßen, welche in Chalcedon verhandelt wurden, sie brachten eine Reihe von Konflikten ans Tageslicht, die in den Jahren nach dem ersten Konzil von Ephesus (431) bis zu den beiden aufeinanderfolgenden Reichskonzilen von Ephesus (449) und Chalcedon (451) zunehmend an Bedeutung gewannen und sich über das Konzil hinaus weiterzogen. Im Folgenden soll der Fall von Nestorius und die Ereignisse bis vor das Konzil von Chalcedon kurz dargestellt werden, um danach einzelne Konfliktfelder vertieft zu analysieren.

### 1.1 Der Fall des Nestorius und die Vielschichtigkeit kirchlicher Konflikte

Anhand des Falls von Nestorius wird die Vielschichtigkeit kirchlicher Konflikte deutlich, die dazu führten, dass neue Regulierungen der Theologie und des kirchlichen Lebens notwendig erachtet wurden. Nestorius ist als Häretiker in die Geschichtsschreibung eingegangen, zu seinem Fall führten aber zahlreiche andere Faktoren.

Nestorius wurde 428 von Kaiser Theodosius II. zum Bischof von Konstantinopel ernannt und am 10. April geweiht.<sup>5</sup> Der aus Antiochia stammende Mönch und Presbyter sollte in der Absicht des Kaisers die in der Hauptstadt entbrannten Konflikte um die Bischofsnachfolge beenden.<sup>6</sup> Bereits zum zweiten Mal tobte in Konstantinopel ein heftiger Kampf um den Bischofsthron zwischen den Anhängern von Philippus von Side und Proclus, Titularbischof von Cyzicus, nachdem diese Konkurrenz kandidatur bereits nach dem Tod des Bischofs Atticus 425 zu Unruhen geführt hatte. Nun wiederholte sich nach dem Tod des damaligen Kompromisskandidaten Sisinnius das Problem. Wie Peter van Nuffelen gezeigt hat, verweisen die Konflikte um die Bischofswahl auf unterschiedliche Parteien unter der kirchlichen Elite, die sich bemühten, je

5 Vgl. Socrates, H.e. VII,29,3f. (GCS.NF 1, 378 Hansen). Einführend zu Nestorius vgl. L.R. Wickham, Art. Nestorius / Nestorianischer Streit, TRE 24 Berlin 2000, 276–286; G.A. Bevan, The New Judas. The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428–451 CE (LAHR 13), Leuven u. a. 2016.

6 Seit 426 war Proclus Titular-Bischof von Cyzicus, durch Sisinnius von Konstantinopel ernannt. Da die Einwohner von Cyzicus aber einen eigenen Bischof gewählt hatten, weilte Proclus weiterhin in Konstantinopel, wo er sich als Prediger Ansehen erwarb. Sisinnius war einst als Kompromiss zwischen den beiden Kontrahenten gewählt worden, nun entschied der Kaiser selbst, einen Auswärtigen nach Konstantinopel zu holen, um den Kämpfen ein Ende zu setzen. So Michael Syr. Chron. VIII,5 (II,23 Chabot). Vgl. Socrates, H.e., VII,29,1–2 (GCS.NF 1, 378 Hansen). Als für Maximian, den Nachfolger von Nestorius, eine Nachfolge gesucht wurde, entschied sich der Kaiser für Proclus, wobei Cyrill, Johannes von Antiochia und Coelestin von Rom die Einwilligung zu dieser Translation von Proclus abgaben.

ihren Kandidaten und ihre Interessen zu etablieren oder zumindest den Kandidaten der Gegenpartei zu verhindern. Diese unterschiedlichen Interessen auszugleichen, war für jeden Bischof der Hauptstadt eine der Hauptherausforderungen.

### 1.1.1 *Nestorius als umstrittener Bischof von Konstantinopel*

Der aus Antiochia oder Germanicia<sup>7</sup> stammende Asket Nestorius lebte vor seinem Bischofsamt im Euprepius-Kloster bei Antiochia und war in Antiochia auch zum Priester geweiht worden, wo er als Prediger bekannt war.<sup>8</sup> Dagegen brachte er keine Erfahrung in kirchlicher Führungsarbeit mit. Dieser Mangel machte sich schnell in der Art und Weise bemerkbar, wie er seine Ansichten gradlinig bis undiplomatisch rigoros vertrat. Sein provokatives und selbstherrliches Auftreten brachte Nestorius bald Feinde ein. Die Fremdbesetzung des Bischofsstuhls durch Theodosius II. führte nicht zum gewünschten Erfolg; stattdessen richteten die verschiedenen Interessensgruppen ihren Unwillen gegen den ihnen aufgezwungenen Bischof Nestorius. Alle seine Aktionen standen in der Gefahr, den Widerstand einer der zahlreichen Interessensgruppen hervorzurufen.<sup>9</sup> Allerdings machte es Nestorius seinen Gegnern einfach, indem er sich rasch in diversen Auseinandersetzungen engagierte. Sowohl der Kirchenhistoriker Socrates als auch der Nestorius grundsätzlich wohlgesonnene ‚nestorianische‘ Kirchenhistoriker Barhabbesabba Arbaia erwecken den Eindruck, als sei das Regime des Nestorius in Konstantinopel einigermaßen schwierig gewesen und seine Reformen und Vorgehensweisen umstritten.<sup>10</sup> Nestorius ging nicht nur energisch gegen seine Gegner vor, er provozierte sie

7 Laut G.A. Bevan ist die Familie des Vaters von Nestorius nach Germanicia gezogen, Nestorius selbst sei aber vermutlich in Antiochia erzogen worden. Vgl. Bevan, *The New Judas*, 40f.

8 Socr. VII,29 (GCS.NF I, 377 f. Hansen); Barhabbesabba, Hist. 21 (PO 9, 526). Barhabbesabba Arbaia, *Historia*, hg. v. F. Nau, (PO 9) Paris 1913, 490–631; ep. ad Cosmam (PO 13, 275–286 Nau); Evagrius, H. e. I,7 (12f. Bidez/Parmentier). G. Traina deutet die Wahl von Nestorius zum Bischof der Hauptstadt als Ausdruck der Wertschätzung für Antiochia zu einer Zeit, als die Ostgrenze in starker Bedrängnis war und Rom Armenien verlor. Vgl. G. Traina, 428 dopo Cristo. *Storia di un anno*, Roma 2007, 7–10.

9 Vgl. auch Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel*, 396: „Die nunmehr gefestigte Position des nizänischen Bischofs ließ Nestorios auch kaum eine Gelegenheit, neue Tätigkeitsfelder zu erschließen, wie es Chrysostomos etwa mit der Armenfürsorge getan hatte.“

10 Barhabbesabba, Hist. 21 (PO 9, 525–534 Nau). Die Kirchengeschichte des Barhabbesabba entstand Ende des sechsten oder zu Beginn des siebten Jahrhunderts, als Barhabbesabba an der Schule von Nisibis lehrte. Nestorius sind die Kapitel 20–30 gewidmet. Zum Reformprogramm von Nestorius in Konstantinopel vgl. Barhabbesabba, Hist. 20 f. (PO 9, 520–534 Nau).

auch mit immer neuen Spitzen. Cyrill von Alexandria warf Nestorius vor, mit sophistischer Überheblichkeit aufzutreten.<sup>11</sup> Selbst wenn man Cyrill kaum als objektive Quelle werten darf, hatten vermutlich viele Kritiker von Nestorius ein ähnliches Bild des Bischofs. Unter anderem verzichtete Nestorius auf die üblichen Geschenke bei der Anzeige seiner Weihe und nahm von Rom exkommunizierte pelagianische Priester vorübergehend auf. Mit diesen Gesten signalisierte er, dass er sich um die althergebrachten Ehrungen und Sonderstellungen der beiden Sitze von Rom und Alexandria wenig kümmerte. In Konstantinopel begann er, Arianer, Apollinaristen, Eunomianer, Novatianer, Quartodecimaner, Macedonianer, Messalianer, Gnostiker und Manichäer zu verfolgen, wobei ihn ein kaiserliches Edikt vom Mai 428 unterstützte.<sup>12</sup> Durch sein Vorgehen gegen die homöische Gemeinde machte Nestorius sich bei wichtigen Persönlichkeiten ebenso unbeliebt wie in seinem Vorgehen gegen den am Hof angesehenen Novatianer-Bischof Paul. Seine Verfolgung von Macedonianern in Kleinasien führte zu öffentlichen Tumulten und Protesten und bedrohte zudem die Souveränität des Metropoliten von Ephesus.<sup>13</sup> Zudem nahm Nestorius ein Reformprogramm in Angriff, um die kirchliche Situation der Hauptstadt zu verbessern.<sup>14</sup> Eine schwierige Beziehung verband Nestorius auch mit Pulcheria, der einflussreichen älteren Schwester des Kaisers, die sich intensiv für kirchliche Belange engagierte. Wie Kenneth Holum gezeigt hat, zog Nestorius sich ihre Feindschaft zu, indem er die Ehrungen, welche ihr seine Vorgänger entgegengebracht hatten, abschaffte und den Verdacht stützte, sie nehme es mit ihrer jungfräulichen Reinheit nicht allzu genau.<sup>15</sup>

11 Vgl. Cyrill, ep. ad Coelest. (ACO I,1,5, 11,32f.) und den Brief an die Apocrisiare in Konstantinopel, ep. ad apocris. (ACO I,1,1, 110,17).

12 CT XVI,5,65. Bekannt ist eine von Socrates überlieferte programmatische Formulierung in seiner ersten Predigt: „Gib mir, o Kaiser, die von den Häretikern reine Erde, und ich werde dir dafür den Himmel geben. Bekämpfe mit mir die Häretiker, und ich werde mit dir die Perser bekämpfen.“ Socrates, H. e. VII,29,5 (GCS.NF I, 377,22–24 Hansen): Δός μοι, φησίν, ὃ βασιλεῦ, καθαρὰν τὴν γῆν τῶν αἵρετικῶν, καὶ γὰρ σοὶ τὸν οὐρανὸν ἀντιδώσω· συγκαθέλε μοι τοὺς αἵρετικούς, καὶ γὰρ συγκαθέλω σοὶ τοὺς Πέρσας.

13 Socrates, H. e. VII,29,6–12; VII,31,1–4 (GCS.NF I, 377 f.; 379 Hansen). Vgl. N. Constatas, Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, texts and translations, Leiden 2003, 48.

14 Zum Reformprogramm von Nestorius vgl. auch Barhabbesabba, Hist. 20 f. (PO 9, 520–534 Nau).

15 Vgl. K.G. Holum, Theodosian Empresses. Women and imperial dominion in Late Antiquity, Berkeley u. a. 1982, 147–174, hier 152 f. So nannte Nestorius Pulcheria in seinen Fürbitten für das Kaiserhaus nicht wie seine Vorgänger Braut Christi, lud sie und ihre Hofdamen nach der sonntäglichen Messe nicht zum Essen in den Bischofpalast und verwendete nicht eine ihrer Roben als Kommuniionsunterlage. Vgl. Ad Cosmam 5–8 (PO 13, 363 f. Nau). Der

Zu der schwierigen Beziehung zu Pulcheria kamen Konflikte mit den Mönchen, die er wie zuvor Johannes Chrysostomus stärker unter seine Aufsicht bringen und zu einer geordneten Lebensweise in einem Kloster bringen wollte.<sup>16</sup> Nicht besser stand es um die Unterstützung im Klerus, auch hier hatte Nestorius erbitterte Kritiker, wie sich im Verlauf des Konflikts um den Begriff „Theotokos“ zeigte. Die Diskussion um die Frage, ob Maria als Gottesgebälerin (Theotokos) und Mutter Gottes zu bezeichnen sei, gab den Nestorius feindlich gesinnten Kräften in Konstantinopel eine willkommene Gelegenheit, dem unbeliebten neuen Bischof das Leben schwer zu machen und seine eigene Orthodoxie in Zweifel zu ziehen.

### 1.1.2 *Der Konflikt mit Cyrill*

Gemäß Socrates brach die Diskussion mit einer Predigt des Presbyters Anastasius aus, den Nestorius von Antiochia mitgebracht hatte.<sup>17</sup> Anastasius habe gegen die Verwendung des Titels „Theotokos“ gepredigt. Niemand solle Maria „Theotokos“ nennen, denn Maria sei nur eine Frau gewesen und Gott könne unmöglich durch eine Frau geboren worden sein.<sup>18</sup> In seiner Erklärung gegenüber Johannes von Antiochia erklärte Nestorius selbst, der Streit um den Titel „Theotokos“ sei in Konstantinopel schon länger am Schwelen gewesen zwischen den Vertretern des Titels und denen, welche erklärten, Maria könne nicht „Theotokos“ genannt werden, da Gott nicht von einem Menschen geboren wurde. Sie bevorzugten daher die Bezeichnung Menschengebärerin, „Anthropotokos“. Nestorius bemühte sich gemäß seiner Darstellung, zwischen den Parteien zu vermitteln, indem er vorschlug, Maria fortan „Christotokos“ zu bezeichnen.<sup>19</sup> In der Darstellung von Nestorius konnte eine erste Diskussion dadurch gelöst werden. Cyrill von Alexandria berichtet in seiner Darstellung der Kontroverse in Konstantinopel in einem Brief an Coelestin von Rom, Doro-

---

historisch umstrittene Brief an Cosmas (PO 13, 279 Nau) beschreibt darüber hinaus eine Szene, wonach Nestorius Pulcheria die Einnahme der Osterkommunion gemeinsam mit den Priestern und ihrem Bruder im Sanctuarium verweigert hatte, da sie als Frau und Laie keinen Zutritt zum Allerheiligsten habe. Diese kleinen Gesten der Missachtung trugen Nestorius rasch die Abneigung Pulcherias ein. Nestorius nannte sie im *Liber Heraclidis* auch eine „kämpferische Frau ...“, die sich mir widersetzte, weil ich es ablehnte, die Braut Christi mit einer Hure zu vergleichen.“ Nestorius, Heracl. 1,2 (148 Bedjan / 89 Nau), dt. Übersetzung Wickham, Nestorius / Nestorianischer Streit, 278.

16 Barhabbesabba, Hist. 21 (PO 9, 528f. Nau).

17 Socrates, H. e. VII,32,1–2 (GCS.NF I, 380 Hansen); Evagrius, H. e. 1,7 (54f. Bidez/Parmentier).

18 Socrates, H. e. VII,32 (GCS.NF I, 380 Hansen).

19 Vgl. Nestorius, ep. ad Ioan. Antioch. (Nestoriana 185,2–16 Loofs); Nestorius, Heracl. 1,2, (151f. Bedjan / 91f. Nau).



theus von Marcianopolis habe als Gastprediger in Konstantinopel alle mit dem Anathema belegt, die den Titel „Theotokos“ verwendeten.<sup>20</sup> Sowohl im Blick auf den Presbyter Anastasius als auch auf Dorotheus von Marcianopolis ist unklar, ob ihre Aktivität eher in die erste Phase des Streites vor die Intervention von Nestorius fiel oder bereits in die Phase des Wiederaufflackerns, immer vorausgesetzt, die Darstellung von Nestorius stimmt, wonach sein Kompromissvorschlag mit der Bezeichnung „Christotokos“ vorübergehend für Ruhe gesorgt hatte.<sup>21</sup> Die Ruhe war aber in jedem Fall fragil, schon bald brachen die Konflikte noch heftiger los und richteten sich zunehmend gegen Nestorius selbst.

Nestorius gibt an, die Gegner hätten das Thema wieder aufgebracht, indem sie den Titel entgegen der Abmachung wieder benutzten. Für ihn bedeutete die Verwendung des Titels Ungehorsam gegenüber seiner bischöflichen Autorität.<sup>22</sup> Es ist plausibel, dass die Verwendung des Titels und der Marienverehrung im Rahmen eines Marienfestes, das erst unter einem der Vorgänger von Nestorius eingeführt worden war, Anlass für die erneuten Wogen gab.<sup>23</sup> Der Presbyter Proclus sprach sich für den Titel „Theotokos“ aus und sprach von einem Fest der

20 Cyrill, ep. ad Coelest. (ACO I,1,5, 10–12) sowie ep. ad Acac. Beroe. (ACO I,1,1, 98f.) und (ACO I,1,1, 109,12).

21 Nestorius, ep. ad Ioan. Antioch. (Nestoriana 185 Loofs). Vgl. dazu die Einschätzung von Bevan, *The New Judas*, 102: „The controversy over *Theotokos* referred to by Nestorius broke out in the first year of his episcopate (428) and was never resolved.“

22 Der Widerstand von Nestorius gegen den Titel Theotokos ist von John McGuckin überzeugend so gedeutet worden, dass Nestorius das Beharren der Kleriker und Mönche in Konstantinopel auf den Titel als Widerstand gegen seine episkopale Autorität und seinen Vorschlag des Titels „Christotokos“ wertete. Vgl. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 31.

23 Vgl. dazu Redies, *Kyrrill und Nestorius*, 197. Zur Tradition des Festes vgl. C. Mango, *Constantinople as Theotokoupolis*, in: *Images of the Mother of God*, hg. v. M. Vassilaki, Ashgate 2000, 17–25. Das Datum des Festes ist umstritten, der übliche Termin am 25. März ist erst später eingeführt worden. Vgl. Constas, *Proclus of Constantinople*, 57–71. Diskutiert wird einerseits ein Termin um die Zeit des Nativitätsfestes, am 26. Dezember, oder aber am traditionellen Todestag Marias am 15. August. Für die Datierung des Festes auf Dezember spricht einerseits der Inhalt der Homilie, welche die Geburt betont und auch die Tatsache, dass der Konflikt einige Zeit brauchte, um sich überhaupt zu entwickeln. In der Weihnachtszeit mit ihren zahlreichen Gottesdiensten ist es zudem plausibel, dass Nestorius Proclus predigen ließ. Vertreter der Datierung im August (O. Seeck, M. Redies und jüngst G. Bevan) plädieren für das frühere Datum, um ein Eingreifen Cyrills mit seinem Brief an die Mönche bereits im Januar 429 unabhängig von dem Verfahren gegen ihn in Konstantinopel plausibel zu machen, so insbesondere Redies. Allerdings spricht gegen diese frühe Datierung des Briefes an die Mönche die deutlich fortgeschrittene Diskussion im Brief an die Mönche im Vergleich zu Cyrills Osterhomilie 17, die ins Frühjahr 429 zu datieren ist. Im Brief an die Mönche wird der umstrittene Titel „Theotokos“ genannt und auf die Kontroverse und die Verfälscher der wahren Lehre hingewiesen, was in der Osterhomilie fehlt.

Frauen, die es zu ehren gelte.<sup>24</sup> Während Proclus damit sicher den Ton fand, der Pulcheria und den Damen des Hofes gefiel, teilte Nestorius die frauenkritische Position von Johannes Chrysostomus, wonach die Gottebenbildlichkeit allein dem Mann zukomme.<sup>25</sup> Seine Kritik an der Verehrung der Theotokos war möglicherweise auch gegen die Selbstinszenierung von Pulcheria gerichtet, allerdings überwogen die theologischen Argumente.<sup>26</sup>

In der nun folgenden Kontroverse äußerten sich die Kritiker von Nestorius lautstark und unterbrachen seine Gottesdienste mit Zwischenrufen. Gemäß der Klage eines Diakons namens Basilius<sup>27</sup> und eines Lektors namens Thalassius hatte Nestorius sie daraufhin zur Aussprache zu sich bestellt und sie durch

24 Proclus, Hom. 1,4–8.10–13 und N. Constat, *Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh*, J ECS 3,2 (1995), 169–194. In den Worten von Proclus ist dabei schon mehrfach eine Vorform der Formulierungen von Chalcedon festgestellt worden. Vgl. Constat, *Proclus of Constantinople*, 64 und unten, Kap. 3.2.2.

25 Vgl. Constat, *Proclus*, 51f, Anm. 31; Harrison, *Woman, Human Identity and the Image of God: Antiochene Interpretations*, JEC 9,2 (2001), 205–249; F. McLeod, *The Image of God in the Antiochene Tradition*, Washington 1999, 191–231. Neben Diodor und Theodor vertrat auch Johannes Chrysostomus diese Ansicht, der sich darüber hinaus auch durch dezidiert frauenfeindliche Bemerkungen hervortat. Theodoret schwächte diese antiochenische Linie dagegen ab. Zu dem breiten Spektrum von Aussagen von Johannes Chrysostomus über die Frauen als *imago Dei* vgl. V. Harrison, *Women and the Image of God according to St. John Chrysostom*, in: In Dominico Eloquio / In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert L. Wilken, ed. P. Blowers et al., Grand Rapids 2001, 242–279. Die antiochenischen Exegeten verbanden Gen 1,26f. mit 1 Kor 11,7 und argumentierten, dass Frauen nicht an der Gottebenbildlichkeit teilhätten, da die Gottebenbildlichkeit in der Herrschaft über allem Geschaffenen liege, welche nur dem Mann im vollen Ausmaß zukomme, während die Frau dem Mann nach 1 Kor 11,7 untergeordnet sei.

26 Vereinfachend wird Pulcheria von Barhabbesabba für den Fall von Nestorius verantwortlich gemacht. Vgl. Barhabbesabba, H. e. 27 (PO 9, 565–566). Auch Nestorius selbst klagte Cyrill an, er habe sich die Unterstützung von Pulcheria zunutze gemacht. Vgl. Nestorius, Heracl. 1,2 (148 Bedjan / 89 Nau).

27 Ein Diakon und Archimandrit Basilius aus Konstantinopel, dessen Historizität von M. Richard und L. Abramowski in Zweifel gezogen wurde, taucht später in den Jahren zwischen 435 und 438 im Konflikt um die Schriften Theodors von Mopsuestia auf und reiste mit dem Dossier von Schriften Theodors, dem *Tomus ad Armenios* von Proclus und einer eigenen Schrift gegen die Lehren von Nestorius und Theodor nach Alexandrien, um die Unterstützung von Cyrill zu für ein härteres Vorgehen zu gewinnen. Man könnte spekulieren, dass es sich um denselben Diakon Basilius handelt, der schon hier mit Nestorius aneinandergeriet. Vgl. zu dem Diakon Basilius in der Kontroverse um Theodor, M. Richard, *Proclus de Constantinople et le théopaschisme* RHE 38 (1942), 303–333; L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, ZKG 67 (1955/1956), 266–271: 254f. Dagegen hat sich Till Jansen für die Historizität des Basilius ausgesprochen. Vgl. T. Jansen, *Theodor von Mopsuestia, De incarnatione: Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente, einschließlich Textausgabe* (PTS 65), Berlin 2009, 25–27.

eine Gruppe von Schlägern verprügeln und ins Gefängnis werfen lassen.<sup>28</sup> Nestorius zeigte sich also weder gesprächs- noch kritikwillig, sondern vor allem autoritär. Die Störungen der Gottesdienste waren aber nur ein erster Schritt der Proteste. Euseb, ein Scholasticus und späterer (Titular-)Bischof von Dorylaeum, verfasste ein Pamphlet, die sogenannte *Contestatio*, in der er Nestorius als Häretiker anprangerte und mit Paul von Samosata verglich.<sup>29</sup> Die genaue zeitliche Einordnung dieser Eskalation ist wiederum umstritten, eine Zuspitzung im Anschluss an die Predigt von Proclus ist plausibel. Diese Eskalation kann aber gut erst im Frühjahr 429 erfolgt sein, da sich Cyrill im Brief an die Mönche, der ebenfalls ins Frühjahr 429 datiert ist, nur auf die erste Phase des Streites in Konstantinopel mit dem Kompromissvorschlag von Nestorius, Maria „Christotokos“ zu nennen, bezieht und von einer Kontroverse um Nestorius selbst nichts zu wissen scheint.<sup>30</sup>

In Konstantinopel standen neben der Verwendung des Titels auch der sich etablierenden Marienkult<sup>31</sup> mit eigenen Festen und Prozessionen und die Autorität des Bischofs, diese zu verbieten, in Frage. Obwohl Nestorius in den Konflikt eingegriffen hatte, handelte es sich vorerst nicht um eine Kontroverse um seine Lehre oder Person. Erst mit der Zeit wurde Nestorius mit der Ablehnung des Titels identifiziert und die vielfältigen Motive, den neuen Bischof abzulehnen, konzentrierten sich auf diese theologische Diskussion. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit äußerten die Kritiker in Konstantinopel sich erst dann explizit gegen Nestorius als Person, als sich abzeichnete, dass sie in Cyrill von Alexandria Unterstützung finden würden.

Die Ausweitung der Auseinandersetzung nach Alexandria kam durch Mönche zustande, die Cyrill auf den Plan riefen. Um die Jahreswende 428/429 verfasste Cyrill einen Osterfestbrief<sup>32</sup> und später einen Brief an die Mönche in Ägypten, in denen die christologische Frage thematisiert wird, wenn auch ohne Nennung von Nestorius. Dabei setzte sich Cyrill in dem Osterfestbrief erst für die Gottheit des Sohnes und die Bezeichnung Marias als Mutter Gottes ein, um

28 Basilii Diaconi pres., (= Doc. 143 der Coll. Vat., ACO I,1,5, 7–10).

29 Euseb Doryl., *Contestatio* (ACO I,1,5, 101f.). Zu Euseb von Dorylaeum vgl. PLRE II, 430 f.

30 Eine noch spätere Eskalation nimmt Callinicus in seiner Vita Hypatii 32 (210 Bartelink) an. Nach Callinicus zeigte Nestorius erst nach drei Jahren seine wahren Gedanken.

31 Vgl. neben Constas auch S.J. Boss (Hg.), *Mary. The Complete Resource*, London 2007; V. Limberis, *Divine Heiress: the Virgin Mary and the making of Christian Constantinople*, London 2012; Mango, *Constantinople as Theotokoupolis*, 17–25; M. Vassilaki (Hg.), *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005.

32 Cyrill, *homilia paschalis* 17 (sc 434,251–291 Éviéux). Vgl. zum Brief auch van Loon, *Dyophysite Christology*, 290–303. Van Loon betont, dass die später entscheidende Begrifflichkeit mit Natur, Hypostase, Person, hypostatischer Union usw. im Brief fehlen.

sich dann im Brief an die Mönche<sup>33</sup> explizit auf die Kontroverse um den Theotokostitel zu beziehen und die Orthodoxie des Titels gegen den Einwand zu verteidigen, dass er weder biblisch noch im Nicaenum belegt sei. Dabei wird deutlich, dass die Frage nach der Verwendung der Bezeichnung „Theotokos“ und der Betonung der Gottheit Christi auch im monastischen Umfeld Ägyptens strittig war, ohne dass Cyrill die Frage in der Paschalomilie auf auswärtigen Einfluss zurückführte. Der Brief an die Mönche setzte sich dagegen bereits mit dem Vorschlag von Nestorius, Maria „Christotokos“ zu nennen, auseinander und lehnte ihn als ungenügend ab, ohne allerdings Nestorius als Urheber zu nennen und ohne Kenntnis von einer offenen Protestwelle gegen Nestorius zu signalisieren.<sup>34</sup> Cyrill scheint daher um die Jahreswende 428/9 nur von der Auseinandersetzung um den Titel gewusst zu haben, aber nichts von einem weitergehenden Konflikt um den Bischof.

Cyrills Brief an die Mönche wurde auch von den bischofskritischen Mönchen in Konstantinopel rezipiert, die sich durch den Brief in ihrem Konflikt mit dem Bischof gestärkt sahen. Vermutlich erst nach diesem Brief kam es zu öffentlichen Anklagen von Nestorius mit dem Vorwurf, er vertrete die Lehre des Paulus von Samosata. Entgegen den jüngst wieder vorgelegten Ansätzen von Redies und Bevan, welche die Eskalation des Konflikts in Konstantinopel sehr früh ansetzen, scheint eine langsame Eskalation wahrscheinlicher, die sich in Konstantinopel erst ab dem Frühjahr 429 zuspitzte, also nach den ersten Briefen Cyrills, die sich noch nicht direkt gegen Nestorius wandten.

Bei den Anklagen gegen Nestorius war Euseb, später Titularbischof von Dorylaeum, mit seiner *Contestatio* federführend, die er auch nach Rom schickte.<sup>35</sup> Coelestin forderte darauf mehr Informationen von Cyrill und beauftragte Johannes Cassian mit einer Darstellung der Lehre des Nestorius, welche dieser noch 429 vorlegte.<sup>36</sup> Auch Nestorius wandte sich an Coelestin von Rom,

33 Cyrill, ep. ad monachos (ACO I,1,1, 10–23).

34 Cyrill, ep. ad monachos (ACO I,1,1, 14,25–28).

35 Euseb Doryl., *Contestatio* (ACO I,1,1, 101f.). Die *Contestatio* enthält Sätze, welche einerseits Nestorius und andererseits Paulus von Samosata zugeschrieben werden. Zentral ist dabei die Unterscheidung zwischen der innertrinitarischen Zeugung des Sohnes und der Geburt durch Maria. Euseb schickte die *Contestatio* nach Rom, wo sie Johannes Cassian in seiner Widerlegung von Nestorius in seinem Werk *De incarnatione contra Nestorium* (datiert auf den 10.8.430) benutzte. Vgl. zum Werk Cassians T. Krannich, Von Leporius bis zu Leo dem Grossen: Studien zur lateinischsprachigen Christologie im fünften Jahrhundert nach Christus (STAC 32), Tübingen 2005, 72–106; Grillmeier, Jesus der Christus 1, 665–672. Zur Einordnung der *Contestatio* zu diesem Zeitpunkt vgl. Fraisse-Coué, Die theologische Diskussion, 582.

36 Die Antwort Cyrills auf Coelestins Anfrage ist etwa im März 430 anzusetzen. Vgl. Bevan, *The New Judas* 130.

verband aber taktisch unklug die Bitte um Unterstützung mit der Frage nach den von Rom exkommunizierten Pelagianern und kündigte an, ihre Verurteilung erneut prüfen zu lassen.<sup>37</sup> Für den Papst machte Nestorius damit deutlich, dass er den Status von Konstantinopel zu nutzen gedachte, um römische Entscheidungen zu hinterfragen. Damit war die Position von Nestorius in Rom von Beginn an durch Vorbehalte belastet.<sup>38</sup> Alle drei Briefe von Nestorius an Coelestin von Rom blieben vorerst ohne Antwort.

Die Tatsache, dass sich der Konflikt in Konstantinopel zunehmend gegen Nestorius selbst wandte, schrieb Nestorius Cyrill zu, worauf Cyrill in seinem ersten Brief an Nestorius Bezug nimmt.<sup>39</sup> Unklar ist, ob die Aktion des Nestorius, welche Cyrill hier nur antönt, bereits mit einer offiziellen Untersuchung der Klagen alexandrinischer Kleriker gegen Cyrill in Zusammenhang stand. Klar ist, dass bereits der erste Brief Cyrills davon berichtet, dass Nestorius sich mit staatlichen Autoritäten über Cyrill ausgetauscht hatte und vermutlich dieser Umstand ein Motiv für den ersten Brief von Cyrill war. Cyrill begründete seinen Brief an die Mönche gegenüber Nestorius damit, dass gewisse Personen durch die Nestorius zugeschriebenen Schriften dazu verleitet worden seien, Christus nicht mehr Gott zu nennen, sondern bloß Instrument Gottes oder einen theophoren Menschen.<sup>40</sup> Er forderte Nestorius auf, die von ihm ausgelöste Aufregung und die Irrlehren zu beheben. Die Antwort von Nestorius war nicht theologisch, sondern Nestorius verbot Cyrill in scharfem Ton seine Einmischungen und verwies drohend auf Klagen, welche der Priester Lampon ihm über Cyrill zugetragen habe.<sup>41</sup> Im zweiten Brief vom Februar 430 ging Cyrill auf die gegen ihn in Konstantinopel vorgebrachten Klagen ein, die er als Verleumdungen qualifizierte, die aber zeigen, dass Cyrill sich zur Zeit seines zweiten Briefes in einer gewissen Bedrängnis durch die gegen ihn laufende Untersu-

37 Nestorius, ep. 1–2. ad Coelest. (ACO I,2, Collectio Veronensis, 12–15). Einen dritten Brief an Coelestin verfasste er nach seiner Verurteilung durch die römische Synode bereits im Blick auf das angesetzte Konzil, wo er seine Klagepunkte gegen Cyrill auflistete. Nestorius, ep. 3 ad Coelest. (ACO I,5, Collectio Palatina, 182 / Nestoriana 181 Loofs).

38 Vgl. Coelestin, ep. ad Nest. (ACO I,1,1, 78,9–11). Coelestin klagte, er habe den Brief von Nestorius erst übersetzen lassen müssen, da Nestorius (anders als Cyrill) alle Dokumente nur auf Griechisch geschickt hatte.

39 Cyrill, ep. 1 ad Nest. (ACO I,1,1, 24,1–3). In seinem Kommentar zu Cyrills Brief im *Liber Heraclicidis* spottet Nestorius, offenbar hätten seine Belehrungen in Konstantinopel nicht nur die Mönche in ganz Ägypten, sondern sogar Rom und den Westen in Aufruhr versetzt, so dass Cyrill gar nichts anderes übriggeblieben sei, als mit voller Kraft gegen ihn vorzugehen. Vgl. Nestorius, Heracl. I,2 (158 f. Bedjan / 96 Nau).

40 Cyrill, ep. 1 ad Nest. (ACO I,1,1, 23–25). Vgl. auch ep. 1 ad monachos (ACO I,1,1, 22,25 f.). Auch im dritten Brief an Nestorius taucht dieser Vorwurf auf.

41 Nestorius, ep. 1 ad Cyr. (ACO I,1,1, 25).

chung in Konstantinopel befand.<sup>42</sup> In dieser Situation startete er einen offenen Gegenangriff gegen Nestorius und dessen Theologie.<sup>43</sup> Er beschuldigte ihn persönlich der Häresie und warf ihm vor, dass er den einen Herrn Jesus Christus in zwei Söhne teile und die Gemeinde vom orthodoxen Glauben abzubringen.<sup>44</sup> In einem weiteren Brief an seine Apocrisiare in Konstantinopel wies Cyrill diese an, einen Aufstand gegen Nestorius über die Theotokosfrage zu erregen.<sup>45</sup> Die Frage, ob Cyrills Anklagen gegen Nestorius und die Untersuchung von Nestorius gegen Cyrill dazu dienten, von den jeweils eigenen Problemen abzulenken und das Gegenüber mit einer Anklage unter Druck zu setzen, lässt sich nicht abschließend klären. Allerdings scheint es naheliegend, dass beide Bischöfe ihre jeweilige Position und die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel nutzten, um die Oberhand zu erhalten und ihren Einfluss zu demonstrieren.

Cyrill informierte weitere Autoritäten über seine Beschuldigungen, neben Coelestin von Rom auch Juvenal von Jerusalem, Johannes von Antiochia und den altehrwürdigen Acacius von Beroea.<sup>46</sup> Cyrill inszenierte sich als Verteidiger der Orthodoxie im Osten und klagte Nestorius an, den kirchlichen Frieden zerstört zu haben.<sup>47</sup> Acacius forderte Cyrill allerdings auf, besser auf die Untersu-

42 Cyrills Forderung, die Klagen gegen ihn als böse Gerüchte fallen zu lassen, lehnte Nestorius ab. Vgl. Nestorius, Heracl. 1,2 (153 f. Bedjan / 92 f. Nau) sowie Cyrill, ep. 2 ad Nest. (ACO 1,1,1, 26). Nestorius erwähnt, Cyrill habe sich bereits darüber geärgert, dass er ihm anlässlich seiner Weihe zum Bischof keine Geschenke zugesandt hatte und den Apocrisiaren Cyrills in Konstantinopel zu wenig Unterstützung habe zukommen lassen. Nestorius, Heracl. 1,2 (153 Bedjan / 92 Nau). Beides ist Zeichen für das mangelnde diplomatische Geschick, allenfalls auch eine gewisse Überheblichkeit von Nestorius.

43 Vgl. Cyrill, ep. 2 ad Nest. (ACO 1,1,1, 28,8); ep. 3 ad Nest. (ACO 1,1,1, 37,5 f.): ὁ γὰρ ταῦτα λέγων διατέμνει πάλιν εἰς δύο Χριστοὺς καὶ ἀνθρώπων ἴστησιν ἀνὰ μέρος ἰδικῶς καὶ θεὸν ὁμοίως. Einen anderen Ablauf rekonstruiert Redies, Kyrill und Nestorius, 201 f. Redies versucht zu zeigen, dass die Anklagen gegen Cyrill erst nach dem Ausbruch des Streites zustande kamen und bezweifelt, dass Cyrill den Streit um den Titel Theotokos aufgriff, um von den Anklagen gegen ihn abzulenken. Die Motive beider Seiten nur eindimensional theologisch oder kirchenpolitisch zu sehen, greift zu kurz.

44 Cyrill, ep. 2 ad Nest. (ACO 1,1,1, 25–28).

45 Cyrill, ep. ad. apocris. (ACO 1,1,1, 110–112). Nestorius klagte bereits 430, dass Cyrill Gold einsetzte, um seinem Ansehen zu schaden. Nestorius, frg. 18 Über die göttliche Menschwerdung: *quid me latenter sagittis aureis jacularis?* (Nestoriana 299 Loofs) sowie ebd., 308: *noli me sagittis aureis vulnerare!* Später sollten auch zahlreiche Geschenke an den Hof dazukommen, mit denen Cyrill die Stimmung zu seinen Gunsten leiten wollte. Vgl. dazu unten, Anm. 92.

46 Cyrill, ep. ad Juv. (ACO 1,1,1, 96–98); Cyrill, ep. ad Ioan. Antioch. (ACO 1,1,1, 92 f.). Acac., ep. ad Cyr. (ACO 1,1,1, 99 f.). Acacius war über hundert Jahre alt und brachte eine lange Erfahrung und Ansehen mit, da er schon am Konzil von Konstantinopel 381 teilgenommen hatte und sich als Vorkämpfer gegen Apollinarius von Laodicea einen Namen gemacht hatte.

47 Cyrill, ep. 1 ad Coelest. (ACO 1,1,5, 10–12). Er verwies auch auf Unruhen in Illyrien, wo der

chung des göttlichen Geheimnisses zu verzichten als den kirchlichen Frieden zu stören und verwies auf Apollinarius von Laodicea, der sich in seinem Kampf für den orthodoxen Glauben verrannt habe und selbst vom rechten Glauben abgekommen sei. Zudem verwies er auf die zahlreichen Laien und Kleriker aus Konstantinopel, welche sich für die Rechtmäßigkeit der Lehre von Nestorius eingesetzt hätten.

Während Nestorius mit seinen Problemen kämpfte und wohl auch den Einfluss von Cyrill unterschätzte, hielt Coelestin von Rom am 10. August 430 eine römische Synode ab und wandte sich dann zum ersten Mal an Nestorius mit der Forderung, seine Aussagen zu widerrufen; andernfalls würde er sein Amt verlieren.<sup>48</sup> Coelestin beauftragte Cyrill, seine Anordnungen durchzusetzen und setzte davon Johannes von Antiochia und Rufus von Thessalonica in Kenntnis.<sup>49</sup> In seiner Begründung der Verurteilung verwies Coelestin nur pauschal auf die Irrlehren von Nestorius, sprach aber die nestorianische Unterstützung des Pelagianismus an, was deutlich macht, dass Coelestin Nestorius diesen Punkt besonders anrechnete.<sup>50</sup> Cyrill seinerseits hielt in Alexandria im August oder September 430 ebenfalls eine Synode über die Lehren des Nestorius ab und schickte ihm in seinem Namen, dem der Synode und der römischen Kirche seinen dritten Brief, dem eine Reihe von Anathematismen angehängt waren, welche Nestorius unterschreiben sollte, um seine Rechtgläubigkeit und Amtsfähigkeit zu beweisen.<sup>51</sup> Cyrill stellte im dritten Brief nicht mehr die Orthodoxie gewisser Äußerungen in Frage, sondern drohte Nestorius als Häretiker.<sup>52</sup> Der dritte Brief Cyrills stellt den Abschluss der direkten Auseinandersetzung dar, Nestorius antwortete erst in dem im Exil entstandenen *Liber Heraclidis*

---

Papst sich selbst durch seinen Vikar in Thessalonica die Oberhoheit zuschrieb und besonders empfindlich auf Einmischungen reagierte.

48 Die römische Synode stützte sich dabei ganz auf die Briefe und Angaben Cyrills sowie auf das Werk von Johannes Cassian *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII* (CSEL 17, 235–391 Petschenig). Die Äußerungen von Coelestin über die Häresie von Nestorius in seinen Schreiben in den Osten, etwa an Nestorius in ep. ad Nest. (ACO I,1,1, 82 / lat. Version in der Coll. Veronensis ACO I,2, 7–12) und an den Klerus von Konstantinopel (ACO I,2, Collectio Veronensis, 15–20) blieben unpräzis. Vgl. Krannich, Leporius, 118.

49 Coelest., ep. ad Ioan. Antioch. (ACO I,1,1, 90 f.); Coelest., ep. ad pop. Constantinopolit. (ACO I,1,1, 83–90 / lat. Version in ACO I,2, 15–20).

50 Coelestin, ep. ad Nest. (ACO I,1,1, 82). Das Bild von Nestorius in Rom war stark mit der Pelagianer-Frage kompromittiert, was sich in der Beurteilung der Lehren von Nestorius durch Johannes Cassian in *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII* zeigt. Vgl. auch Anm. 48.

51 Cyrill, ep. 3 ad Nest. (ACO I,1,1, 33–42).

52 Cyrill, ep. 3,1 ad Nest. (ACO I,1,1, 33,12 f.): ἐπειδὴ δὲ πᾶσαν ἐσκανδάλισας ἐκκλησίαν καὶ ζύμην αἰρέσεως ἀθήους καὶ ξένης ἐμβέβληκας τοῖς λαοῖς καὶ οὐχὶ τοῖς ἐκεῖσε μόνοις.

auf die Vorwürfe.<sup>53</sup> Allerdings weckte Cyrill mit seinem Brief und den Anathematismen auch eine Reaktion, die weit über Nestorius hinausging. Thematisch öffnete sich ein neues Feld, indem Cyrill erklärte, die Rechtgläubigkeit von Nestorius lasse sich nicht über das Bekenntnis zum Nicaenum beweisen, es brauche darüber hinaus die Anerkennung der Anathematismen. Die Anathematismen Cyrills riefen aber einen Sturm der Entrüstung bei den orientalischen Bischöfen hervor, welche Cyrill des Apollinarismus bezichtigten.<sup>54</sup> Johannes von Antiochia, der zuvor Nestorius aufgefordert hatte, den Begriff „Theotokos“ als traditionsgemäß zu akzeptieren, verwehrt sich entschieden gegen die Anathematismen Cyrills.<sup>55</sup>

Angesichts dieser Entwicklungen griff Theodosius II. ein und kündigte ein ökumenisches Konzil in Ephesus für Pfingsten des folgenden Jahres an, um die Streitigkeiten über den Glauben zu klären. Sämtliche vorgreifenden Initiativen untersagte er kategorisch und reagierte damit, noch bevor die Verurteilung der römischen Synode in Konstantinopel angekommen war, auf die davon umgehenden Gerüchte.<sup>56</sup> Cyrill rief er zur Ordnung und warf ihm vor, der Kirche

53 Das sehr schlecht überlieferte Werk ist nicht vollständig und nur in einer syrischen Übersetzung erhalten, auch ist die Urheberschaft von Nestorius für gewisse Teile (etwa die Einleitung in Dialogform) angezweifelt worden. Vgl. L. Abramowski, Untersuchungen zum „Liber Heraclidis“ des Nestorius (CSCO 242, Subsidia 22), Louvain 1963; R. Chesnut, The Two Prosopa in Nestorius “Bazaar of Heracleides”, JThS 29 (1978), 392–409; L.I. Scipioni, Nestorio e il concilio di Efeso, Milano 1974. Scipioni hat gegen Abramowski argumentiert, dass der erste Teil nicht von einem Bearbeiter stamme, sondern ein frühes Werk von Nestorius, der sogenannte *Theopaschitos*, sei.

54 Vgl. die Stellungnahme der Bischöfe um Johannes (ACO I,1,7, 69f.). Als Referenz für den Apollinarismus der Kapitel verwiesen die Bischöfe auf das Urteil des Acacius von Beroea.

55 Vgl. den Brief von Johannes von Antiochia an Nestorius: Joh. Antioch. ep. ad Nest. (ACO I,1,1, 93–96). Für die Position des Johannes in der Theotokosdebatte vgl. Fairbairn, Allies or Merely Friends?, 387–384. Fairbairn vertritt die Ansicht, Johannes von Antiochia sei Nestorius gegenüber theologisch auf Distanz gewesen. Dagegen hat Bevan argumentiert, Johannes sei vor allem erstaunt gewesen über die Behauptung, Nestorius lehne den Titel „Theotokos“ ab. Bevan verweist darauf, dass Johannes selbst gewisse Bedenken bei der Verwendung des Titels gehegt haben soll und zumindest im Blick auf die zwei Naturen mit Nestorius einig war. Vgl. Bevan, The New Judas, 142f., mit dem Verweis auf einen Brief von Acacius von Beroea, vgl. ACO I,1,1, 100. Dazu passt allerdings nicht ganz, dass Bevan im Blick auf die freiwillige Amtsaufgabe von Nestorius vermutet, Nestorius habe an der Unterstützung des Johannes für seine theologische Position gezweifelt. Vgl., ebd. 189.

56 Die Einladung zum Konzil erfolgte am 19. November. Am 30. November verkündete eine Gesandtschaft aus Rom Nestorius offiziell die Verurteilung durch Rom und Alexandria. Nestorius ging nicht offiziell darauf ein, allerdings modifizierte er in einer Predigt vom 7. Dezember seine Ansichten. Vgl. für das Konzil bes. die Darstellung bei Fraisse-Coué, Die theologische Diskussion: III. Das Konzil von Ephesus, 590–617.



seinen Willen aufzwingen zu wollen und für die ganze Eskalation verantwortlich zu sein.<sup>57</sup>

Der Überblick über die Entwicklung von einer lokalen Kontroverse in Konstantinopel bis zum Reichskonzil zeigt auf, wie unterschiedliche Faktoren dazu beitrugen, dass Nestorius als Häretiker angeklagt wurde. Zu Beginn der Kontroverse wies noch nichts darauf hin, dass der Bischof ins Zentrum rücken und ihr zum Opfer fallen würde. Eine Verknüpfung von Umständen führten dazu, dass die unterschiedlichen Macht- und Autoritätskonflikte in Konstantinopel und zwischen den Metropolen als theologische Kontroverse ausgeführt wurden, die den ganzen kirchlichen Osten erfassen sollten, sich aber in einem ersten Schritt auf den Bischof von Konstantinopel konzentrierten.

### 1.1.3 *Das Konzil von Ephesus (431) als Schlichtungsversuch von Kaiser Theodosius II.*

In seiner Einladung zum Konzil<sup>58</sup> machte Theodosius II. deutlich, dass er das Konzil als Schlichtungsinstrument verstand, das ein Forum bieten sollte, damit die verfeindeten Bischöfe Cyrill und Nestorius ihre theologischen Differenzen diskutieren konnten.<sup>59</sup> Theodosius II. gab formalen Maßnahmen, die eine geordnete Diskussion ermöglichen sollten, etwa die in der Stadt versammelten Laien und Mönche den Diskussionen fernzuhalten. Der Kaiser unterstrich auch, dass der von ihm gesandte *comes* Candidianus in keiner Weise an der Untersuchung über die Dogmen teilnehmen werde, sondern allein den korrekten Ablauf sicherstelle. Der Kaiser beschwor eine ruhige Diskussion, in der jeder seine Meinung äußern könne und befahl, dass keine Anklagen wegen Verbrechen vor dem Konzil verhandelt würden; diese sollten in Konstantinopel selbst geklärt werden. Der letzte Punkt sollte vermutlich das Konzil von Komplikationen wie den Anklagen gegen Cyrill entlasten.

In seinem dritten Brief an Papst Coelestin stellte Nestorius seine Ansicht zum Konzil dar und erklärte, es gehe darum, Vor- und Nachteile der Begriffe „Christotokos“ und „Theotokos“ zu klären. Nestorius vertrat die Position, dass

57 Theodosius, ep. ad Cyr. (ACO I,1,1, 73 f.). Der Kaiser warf Cyrill auch vor, den Hof entzweien zu wollen. Der Brief konnte die Zuversicht Cyrills für das kommende Konzil in Ephesus kaum gestärkt haben. Vgl. auch McGuckin, Cyril of Alexandria, 40.

58 Sacra (ACO I,1,1, 120 f.). Für eine genaue Darstellung der Abläufe vgl. Fraisse-Coué, Die theologische Diskussion: III. Das Konzil von Ephesus, 590–617; Bevan, The New Judas, 149–204.

59 Vgl. dazu T. Graumann, Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus, in: Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity, hg. v. Ch. Kelly, Cambridge 2013, 109–129.

er „Theotokos“ gelten lasse, „Christotokos“ aber für genauer und passender erachte.<sup>60</sup> Allerdings entwickelten sich die Dinge zu Ungunsten von Nestorius. Die Wahl des Ortes kam gemäß Kenneth Holum den Kritikern von Nestorius entgegen.<sup>61</sup> Ephesus verfügte über eine ausgeprägte johanneische Tradition mit einer Marienkirche, die zum Austragungsort des Konzils bestimmt wurde.<sup>62</sup> Kirchenpolitisch war Ephesus in vielen Angelegenheiten direkt durch die Machtausdehnung von Konstantinopel betroffen und befand sich in einer steten Konkurrenz zum Sitz des Bischofs von Konstantinopel. Im Verlaufe des Konzils sollte es denn auch zu heftigen Ausschreitungen gegen Nestorius und seine Anhänger kommen, wobei Mönche die Hauptverantwortung trugen. Es handelte sich um ein neues Ausmaß der Beteiligung des Mönchtums am kirchenpolitischen Geschehen, das für die nächste Zeit entscheidend werden sollte.

Aber auch für Cyrill sah die Situation unangenehm aus. Er wurde von den orientalischen Bischöfen aufgrund seiner Anathematismen des Apollinarismus verdächtigt. Auf seine Anfrage nach Rom, ob Nestorius vor dem Konzil als Verurteilter zu gelten habe, erhielt er keine Antwort und der Kaiser war ihm gegenüber kritisch eingestellt.<sup>63</sup> Cyrill warb in zahlreichen Briefen um Anhänger in seinem Kampf gegen Nestorius.<sup>64</sup> In seinen Schriften für den Kaiser, sowie für die Kaiserschwester Pulcheria, als auch die Ehefrau von Theodosius II, Eudocia, und die beiden anderen Schwestern des Kaisers, legte er seine Position und die Fehler von Nestorius dar, stützte sich dabei aber auf apol-

60 Nestorius, ep. 3 ad Coelest. (ACO I,5, Collectio Palatina, 182 / Nestoriana, 181,17–20 Loofs): *ego autem ad hanc quidem vocem, quae est θεοτόκος, nisi secundum Apollinaris et Arii furorem ad confusionem naturarum proferatur, volentibus dicere non resisto nec tamen ambigo quod haec vox theotocos illi voci cedat quae est Christotocos, tamquam prolatae ab angelis et evangelis.* So auch Nestorius, ep. 2,7 ad Cyr. (ACO I,1,1, 31,3).

61 Holum, Theodosian Empresses, 164.

62 Vgl. zu den religiösen Traditionen in Ephesus den Sammelband Ephesos. Die antike Metropole im Spannungsfeld zwischen Religion und Bildung (Civitatum Orbis Mediterraneum Studia 2), hg. v. Tobias Georges, Tübingen 2018.

63 Auch Acacius von Beroea schrieb Cyrill einen Brief, in dem er ihn an das Schicksal von Apollinarius und seinem wohlgemeinten aber fehlgeleiteten Kampf gegen Irrlehren erinnerte, vgl. Acacius, ep. ad Cyr. (ACO I,1,1, 99 f.). Acacius verweist auf zahlreiche Personen aus Konstantinopel, die sich in Antiochia für Nestorius und seine Lehre eingesetzt hätten. Diese Aussage relativiert den Eindruck, dass Nestorius mit seiner Position alleine dastand.

64 Für die literarische Tätigkeit zur Mobilisierung seiner Anhänger und der Instruktion in seinem Sinne vgl. Cyrills *epistula ad Monachos* (ACO I,1,1, 10–23), den er großzügig verschickte, nicht zuletzt nach Konstantinopel und Rom, sowie seine fünf Bücher gegen Nestorius, welche von McGuckin, Cyril of Alexandria, 38, auf das Jahr 430 datiert werden.

linaristische Fälschungen kirchlicher Autoritäten.<sup>65</sup> In seinem Brief an seine Apocrisiare in Konstantinopel wird einerseits deutlich, dass Cyrill keineswegs der gesetzte Sieger war, andererseits aber keine Mühe scheute, das Konzil zu seinen Gunsten zu drehen.<sup>66</sup> Cyrill ging mit dem Vorsatz an das Konzil, die in Rom und Alexandria beschlossenen Verurteilungen von Nestorius zu bestätigen und rechtsgültig zu machen.<sup>67</sup> Alles andere hätte für ihn eine schwere Niederlage bedeutet. Wie André de Halleux bemerkt hat, sorgte Cyrill dafür, dass das Konzil den Charakter eines Häretikerprozesses gegen Nestorius hatte und die Umstände halfen ihm, den Prozess auch so durchzusetzen.<sup>68</sup>

Entscheidend war die verspätete Ankunft einer Anzahl von Bischöfen der Diözese Oriens um Johannes von Antiochia, dem wichtigsten Rückhalt von Nestorius.<sup>69</sup> Cyrill nutzte die Gunst der Stunde und eröffnete mit Unterstützung von Memnon von Ephesus und Juvenal von Jerusalem das Konzil trotz des Einspruchs des kaiserlichen Gesandten Candidianus, der den korrekten Verlauf des Konzils überwachen sollte. Damit stand Nestorius nicht nur weitgehend ohne Unterstützer da, es fehlten auch die orientalischen Bischöfe mit ihren unbequemen Häresieanklagen gegen Cyrill. Eine Anzahl protestierender Bischöfe, unter ihnen Freunde von Nestorius wie Theodoret von Cyrus, wurde aus der Kirche vertrieben.<sup>70</sup> Anstelle der vom Kaiser geforderten Dis-

65 De recta fide ad imperatorem Theodosium (ACO I,1,1, 42–72); De recta fide ad Augustas (I,1,5, 26–61); De recta fide ad dominas (ACO I,1,5, 62–118). In *De recta fide ad dominas* zitierte Cyrill ausführlich pseudoapollinaristische Schriften.

66 Vgl. Cyrill, ep. ad apocris. (ACO I,1,1, 110–112). Cyrill wies seine Apocrisiare an, in Konstantinopel Diskussionen gegen Nestorius anzuregen und kündigte an, das Verfahren gegen ihn selbst in ein Verfahren gegen Nestorius umzuwandeln. Vgl. auch N.H. Baynes, Alexandria and Constantinople. A study in ecclesiastical diplomacy, *The Journal of Egyptian Archaeology* 12 (1926), 145–156, hier 152.

67 Vgl. A. de Halleux, La première session du concile d'Ephèse (22 juin 431), *ETHL* 69,1 (1993), 48–87; ders., Nestorius. *Historie et Doctrine I*, *Irénikon* 66 (1993), 38–51; ders., Nestorius. *Historie et Doctrine II*, *Irénikon* 66 (1993), 163–178.

68 Vgl. de Halleux, La première session, 72. Die Akten zur Sitzung vom 22. Juni sind von der Partei Cyrills zusammengestellt worden und von Redaktoren stark überarbeitet worden, um den Vorgaben nach formaler Rechtmäßigkeit zu genügen. Sekretär der Sitzung war Peter, ein alexandrinischer Priester. Vgl. zur Darstellungstendenz der Akten auch T. Graumann, 'Reading' the First Council of Ephesus (431), in: *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700*, ed. R. Price / M. Whitby, Liverpool 2009, 27–44.

69 Cyrill behauptete in einem Brief an den Klerus von Konstantinopel, Johannes habe sich bewusst verspätet, um nicht die Absetzung des Nestorius miterleben, da er sich geschämt habe. Vgl. ACO I,1,2, 67,2–9. In der Rechtfertigung gegenüber Kaiser Theodosius II. behauptete Cyrill, die schon anwesenden orientalischen Bischöfe hätten darauf gedrängt, auch ohne Johannes anzufangen. Vgl. ACO I,1,3, 83,16–23.

70 ACO I,1,5, 119–120.

kussion des Glaubens lud die Versammlung Nestorius sogleich als Angeklagten vor. Die dreimalige Aufforderung, sich dem Konzil zu stellen, lehnte Nestorius ab mit der Forderung, er wolle die Ankunft der Bischöfe um Johannes von Antiochia abwarten.<sup>71</sup> Nachdem ihn die Versammlung entsprechend dem Brauch bei staatlichen Gerichtsverhandlungen und der Vorgabe der *Apostolischen Kanones*<sup>72</sup> dreimal aufgefordert hatte, sich dem Konzil zu stellen und zu verantworten, erklärte Juvenal von Jerusalem, das Nichterscheinen des Angeklagten zeuge von seinem schlechten Gewissen. Um den orthodoxen Glauben zu klären, wurden die Briefe von Cyrill und Nestorius vorgelesen und mit dem Glaubensbekenntnis von Nicaea verglichen und festgestellt, dass Nestorius von Nicaea abweiche, worauf er verurteilt wurde.<sup>73</sup> Thomas Graumann hat aufgezeigt, wie durch die Anordnung der Verlesung der Dokumente und ihre Komposition in den Akten die negative Urteilsbildung gegen Nestorius geschürt wurde und zugleich alles unternommen wurde, um in den Akten den Anschein einer rechtmäßigen Verurteilung zu erwecken.<sup>74</sup> Die vom Kaiser geforderte inhaltliche Diskussion fand nicht statt, schon gar nicht zwischen den Konfliktparteien.<sup>75</sup> Formal problematisch war die Tatsache, dass Cyrill sowohl als Ankläger als auch als Richter amtierte, selbst wenn das in den Akten etwas verschleiert wurde. Der Ausschluss der noch nicht eingetroffenen orientalischen Bischöfe und die Verweigerung einer offenen Diskussion weisen darauf hin, dass Cyrill sich nicht sicher war, ob er die Verurteilung von Nestorius in einem fairen Verlauf würde durchbringen können. Er nahm deshalb die Konfrontation mit den orientalischen Bischöfen um Johannes von Antiochia in Kauf. Im Hintergrund sorgten alexandrinisches Korn und die Unterstützung von Mönchen dafür, dass in Ephesus die öffentliche Meinung Cyrill begünstigte.<sup>76</sup>

71 ACO I,1,2, 10,22–24.

72 Kan. App. 74 (SC 330, 302 Metzger).

73 Vgl. für die Sitzung vom 22. Juni ACO I,1,2, 3–64.

74 Vgl. T. Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)* (Beiträge zur historischen Theologie 118), Tübingen 2002, Teil 2, 255–435, bes. 357–393 sowie ders., 'Reading' the First Council of Ephesus (431), 27–44.

75 Vor allem André De Halleux hat in seinen Untersuchungen zum Konzil von Ephesus die Position vertreten, dass die Verurteilung und Absetzung von Nestorius ein Willkürakt Cyrills war, der mit einer rechtmäßigen Verurteilung wenig zu tun hatte. Vgl. De Halleux, *La première session*, 81–87. Er nahm dabei einen Punkt auf, der bereits von Nestorius angeprangert worden war. Vgl. Nestorius, Heracl. 1,2 (195 Bedjan / 117 Nau).

76 Nestorius spricht davon, dass Cyrill auch die Mönche dank der Unterstützung durch Nahrungsmittel und Kleider auf seine Seite brachte. Vgl. Nestorius, Heracl. (255 Nau / 397 Bedjan).

In weiteren Sitzungen diskutierte und beschloss die Versammlung über Themen, welche besonders den Mitstreitern Cyrills am Herzen lagen. Unter anderem beanspruchte Juvenal von Jerusalem Metropolitanrechte über die Provinzen von Palästina.<sup>77</sup> Inwiefern er mit seinen Forderungen durchkam, ist nicht ganz klar. Cyrill protestierte gemäß einem Brief von Leo von Rom bei Papst Coelestin gegen dieses Ansinnen von Juvenal.<sup>78</sup> Allerdings wurde Juvenal an zweiter, teilweise auch an vierter Stelle in den Präsenz- und Unterschriftslisten der Akten von 431 aufgeführt, was zumindest für eine Sonderstellung, vielleicht auch die Durchsetzung seiner Interessen spricht.<sup>79</sup>

Die Ankunft von Johannes von Antiochia<sup>80</sup> mit seinen Bischöfen änderte die Situation grundlegend. Johannes organisierte sogleich eine Gegenversammlung. Auf dieser Versammlung, an der Nestorius ebenfalls nicht teilnahm,<sup>81</sup> wurde die Vorgehensweise des Konzils um Cyrill scharf kritisiert und für ungültig erklärt. Memnon von Ephesus und Cyrill wurden für ihre Vorgehensweise ihres Amtes enthoben und exkommuniziert. Der Rest des Konzils um Cyrill wurde aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und die Anathematismen Cyrills als häretisch verworfen, weil sie dem Gedankengut von Apollinarius, Arius und Eunomius verpflichtet seien.<sup>82</sup> Sowohl das Konzil um Johannes als auch der kaiserliche Beamte Candidianus statteten dem Kaiser einen Bericht ab.<sup>83</sup> Dann trafen auch die römischen Gesandten ein und schlugen sich auf die Seite Cyrills. Sie verurteilten das Vorgehen von Johannes und schlossen ihrerseits das Konzil von Johannes aus der Kommunionsgemeinschaft aus.

77 Vgl. auch Z. Rubin, *The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict Between the Sees of Caesarea and Jerusalem*, *The Jerusalem Cathedra* 2, 1989, 79–105.

78 Vgl. Leo, ep. 119 (ACO II,4, 74,13–16).

79 Bereits im Vorfeld schrieben zudem sowohl Cyrill als auch Coelestin an Juvenal. Cyrill, ep. ad. Juv. (ACO I,1,1, 96–98); Coelestin, ep. ad. Cyr. (I,1,1, 83–90, hier 90). Der genaue Zeitpunkt, zu dem Juvenal die Metropolitanrechte erhielt, ist umstritten. E. Honigmann nimmt an, dass Juvenal die Provinzen erst 450 nach Ephesus (449) erhielt, anlässlich der Heimsynode, auf der Maximus durch Anatolius von Konstantinopel zum neuen Bischof von Antiochia geweiht werden sollte, also zwischen April und Juli 450. Vgl. E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, *DOP* 5 (1959), 209–279, hier 238.

80 Vgl. zum Verhältnis von Johannes und Nestorius Fairbairn, *Allies or Merely Friends?*, 383–399. Die Vielfalt der Beziehungen innerhalb der Orientalen hat insbesondere A. Schor dargestellt. Vgl. A. Schor, *Theodore's People. Social networks and religious conflict in Late Roman Syria*, Berkeley – Los Angeles 2011.

81 Vgl. G.A. Bevan, *Nestorius*, in: *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, 200.

82 Vgl. ACO I,1,5, 119–224.

83 ACO I,1,5, 125–127.

Damit verfiel das Konzil in zwei ungleich große Lager, die sich gegenseitig nicht anerkannten und nicht bereit waren, miteinander zu reden. Sämtliche Interventionen des Kaisers zur Einigung scheiterten, auch Gesandte des Kaisers und Delegierte beider Lager an den Hof konnten die Krise nicht klären.<sup>84</sup> Nestorius, Cyrill und Memnon wurden unter Arrest gestellt. Auf der einen Seite hielten die Anhänger Cyrills an der Verurteilung von Nestorius fest und daran, dass die orientalischen Bischöfe den dritten Brief Cyrills an Nestorius mit den zwölf Anathematismen anerkannten, den die Gegenpartei jedoch als häretisch verwarf. Allerdings waren die Anathematismen auch im Lager Cyrills umstritten, wie Cyrills Erklärungen zu den Anathematismen zeigen, wo Cyrill ihre Orthodoxie aufzeigen musste.<sup>85</sup> Dagegen hielt die Gruppe um Johannes von Antiochia an der Verurteilung von Memnon und Cyrill fest und akzeptierte keine über Nicaea hinausgehenden Glaubensbeschlüsse.<sup>86</sup> Diesen Grundsatz nahm nicht viel später auch die Partei um Cyrill auf, auch wenn man sich keineswegs einig war, was er konkret bedeutete.<sup>87</sup> Die alleinige Gültigkeit des Glaubensbekenntnisses von Nicaea war ein Grundsatz, der in den folgenden Jahren immer wieder beschwört werden sollte. Nestorius bot seinen Rücktritt und seinen Rückzug in sein Kloster bei Antiochia an, was ihm der Kaiser zugestand.<sup>88</sup> Der freiwillige Rücktritt erlaubte ihm, ohne offizielle Verurteilung, die weiterhin umstritten blieb, relativ unbehelligt in seinem Kloster leben. Zusätzlich bestätigte der Kaiser die Absetzungsurteile gegen Cyrill und Memnon. In dieser Phase war der Ausgang des Konfliktes noch offen.

Die Verhandlungen verlagerten sich Anfang September<sup>89</sup> nach Konstantinopel an den Hof. Für die Cyrillianer war die Verurteilung von Nestorius als Häretiker der zentrale Punkt.<sup>90</sup> Sie mobilisierten gemäß Berichten viele Mön-

84 Einen Bericht über die chaotischen Zustände und die Bemühungen, die Parteien zusammen zu bringen, bietet der *comes* Johannes an Kaiser Theodosius II. (ACO I,1,7, 69f.). Er setzte sowohl Cyrill als auch Memnon unter Arrest. Cyrill sollte am 31. Oktober nach der Weihe von Maximinian in Konstantinopel nach Alexandria fliehen.

85 Vgl. ACO I,1,5, 15–25.

86 So hielt es das Konzil um Cyrill am 22. Juli feierlich fest. Vgl. ACO I,1,7, 84–117.

87 Vgl. dazu H.-J. Vogt, Das Verbot einer „hetera pistis“ auf dem Konzil von Ephesus 431, AHC 22 (1990), 234–241.

88 Vgl. Nestorius, ep. ad Scholasticus (ACO I,4, 51–53) sowie den Briefwechsel mit dem Präfekten Antiochus, ep. ad Antioch. (ACO I,1,7, 71). Für seine Reise wurde Nestorius der *cursus publicus* zur Verfügung gestellt.

89 Vgl. Fraisse-Coué, Die theologische Diskussion, 614.

90 Unter den Abgeordneten befand sich nur gerade ein ägyptischer Bischof, Euoptyus von Ptolemais. Daneben nahmen Flavian von Philippi, Firmus von Caesarea, Theodot von Ancyra, Juvenal von Jerusalem und Acacius von Melitene teil. Auf der Seite der Orien-

che der Hauptstadt, die Demonstrationen abhielten, sich zu Massenkundgebungen einfanden, die Vertreter der Gegenpartei belästigten und für etlichen Aufruhr sorgte.<sup>91</sup> Daher wurde die Verhandlung auf die gegenüberliegende Seite des Bosphorus nach Chalcedon verlegt. Cyrill sorgte im Hintergrund mit Bestechungsgeschenken<sup>92</sup> an einflussreiche Personen am Hof dafür, dass die Stimmung sich zu seinen Gunsten entwickelte. Die Bischöfe der Diözese Oriens hatten eine Glaubensformel verfasst, die sie als Diskussionsgrundlage ansahen.<sup>93</sup> Sowohl Cyrill als auch Theodoret von Cyrus, einer der Unterhändler aus der Gruppe der orientalischen Bischöfe, warben bei den Mönchen in Briefen um Unterstützung.<sup>94</sup>

---

talen nahmen Johannes von Antiochia, Johannes von Damascus, Macarius von Laodicea, Paul von Emesa, Himerius von Nicomedia und Theodoret von Cyrus teil.

- 91 Die Vorgänge in Konstantinopel sind unter anderem durch Briefe Cyrills von Alexandria und Theodorets von Cyrus an ihre jeweiligen Anhänger bekannt. Vgl. die Briefe an die Bischöfe der Diözese Oriens (ACO I,1,7, 76 f.; 81).
- 92 P. Battifol, *Les présents de Saint Cyrille à la cour de Constantinople*, in: Ders., *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris 1919, 154–179; J. Rist, *Kirchenpolitik und/oder Bestechung: Die Geschenke des Kyrill von Alexandrien an den kaiserlichen Hof*, StPat 68 (2013), 51–60. Die Liste der Geschenke befindet sich in Appendix II zur epistula ad Cosmam (PO 13, 368 f. Nau) sowie die ep. Ephiphanii (Doc. 293) mit der angehängten Geschenkliste (Doc. 294) (ACO I,4, pars altera, 222–225). Der Brief des alexandrinischen Erzdiakons Epiphanius an Bischof Maximus von Konstantinopel schildert Cyrills Mühen, die Stimmung in Konstantinopel gegen viel Geld, das er sich in Konstantinopel lieh, zu seinen Gunsten zu drehen. Diese Taktik ging allerdings zu Lasten der Kirche von Alexandria, die einen großen Schuldenberg aufbaute. Inwiefern der Brief Unwillen in Alexandria gegen Cyrills Taktik verrät, muss offenbleiben. Die hohen Summen an Bestechungsgeldern, die in Konstantinopel kassiert wurden, zeigen sich auch in der Anklage eines Klerikers gegen Dioscur in Chalcedon. Der Kläger gab an, er habe für ein Treffen mit dem Kämmerer Chrysaphius und dem *magister officiorum*, das nie zustande gekommen sei, eine Vorleistung von 1400 Pfund Gold gezahlt. Vgl. Conc. Chalc. III,57 / gr. II,57 (ACO II,1,2, 21,34–38 [217,34–38]).
- 93 ACO I,1,3, 36–38. Bereits davor hatten sie dem kaiserlichen Gesandten ein Bekenntnis mitgegeben, das zwei Jahre später fast wörtlich in die Unionsformel einfließen sollte, vgl. ACO I,1,7, 70,15–22.
- 94 Vgl. zu den Bestechungen Cyrills und seiner Parteigänger auch den Brief der orientalischen Abgesandten aus Konstantinopel an ihre Parteigänger in Ephesus (ACO I,5,2 Collectio Winteriana, 378): *Cyrillianos tyrannide et fraudibus et adulatione et donis omne, ut ita dicam, decepisse* ... Die Bezeichnung der Parteigänger als Cyrillianer kann hier im Sinne einer rhetorischen Häretisierung der Gruppe betrachtet werden. Theodoret schrieb Briefe an die Mönche in der Osrhoene, Cilicia und Phönicia, um ihnen die Häresie der Anathematismen aufzuzeigen und sie für die eigene Position zu gewinnen. Vgl. Thdt, ep. 151 (PG 83,1433–1441) / ep. 4 in Correspondance IV (SC 429, 96–129 Schwartz/Azéma). Für Cyrills Brief an Bischöfe und Archimandriten (auch Dalmatius) in Konstantinopel vgl. ACO I,1,2, 64–69.

Der Auftritt des greisen Asketen Dalmatius, der zum ersten Mal seit Beginn seines zurückgezogenen Lebens seine Einsamkeit aufgab, um mit einem großen Gefolge von Mönchen gegen Nestorius Zeugnis abzulegen, sowie der massive Druck in der Hauptstadt brachten den Kaiser schließlich von seiner Solidarität zu Nestorius ab.<sup>95</sup> Für Cyrill entschied, dass er einerseits die einflussreichen Personen am Hof und die Menge besser für seine Interessen mobilisieren konnte und zum andern keinen finanziellen Aufwand scheute, um sein Ziel zu erreichen.<sup>96</sup> Für die endgültige Aufgabe von Nestorius durch den Kaiser sprachen weniger seine Theologie als seine Gegner in Konstantinopel und das geschicktere Taktieren Cyrills.<sup>97</sup> Dazu kam, dass Nestorius gar keinen Versuch unternahm, das Urteil zu seinen Gunsten zu wenden. Ein Grund für seinen Rückzug könnte sein, dass er sich seiner schwierigen Lage mit zahlreichen Gegnern in Konstantinopel bewusst war.

Trotz des Protests der Bischöfe um Johannes wurde im Oktober von der Partei Cyrills mit dem Mönch Maximinian ein neuer Bischof von Konstantinopel gewählt und am 25. Oktober eingesetzt.<sup>98</sup> Die übrigen Bischöfe kehrten nach Hause zurück, ohne dass die ihres Amtes enthobenen und exkommunizierten Bischöfe die Genehmigung des Kaisers abwarteten.

## 1.2 Von Ephesus (431) nach Chalcedon (451)

Die Konflikte zwischen den Bischöfen um Johannes von Antiochia und denjenigen um Cyrill endeten mit dem Konzil nicht. Vielmehr hatten sich neue

95 Vgl. das Memorandum der Bischöfe Cyrills aus Konstantinopel in ACO I,1,2, 68 und Pfeilschifter, Kaiser und Konstantinopel, 398: „Aus der Ferne wirkte Nestorios weniger überzeugend, die Opposition in den Straßen, in den Kirchen und am Hof Konstantinopels kam dafür umso besser zur Geltung. So bröckelte Theodosius' Unterstützung nach und nach, und wieder zeigte sich, um wie vieles wichtiger dem Kaiser die Situation in der Hauptstadt war als die Entwicklungen draußen im Reich.“

96 Das belegt der Brief mit der Auflistung der Geschenke. Vgl. ACO I,4,2, 222–225.

97 Bevan, *The New Judas*, 189, erwähnt den bevorstehenden Feldzug von Aspar gegen die Vandalen, mit dem Theodosius II. während den Verhandlungen in Chalcedon beschäftigt war. Unter diesen Umständen war Theodosius II. auch auf eine funktionierende Versorgung der Armee durch ägyptisches Korn angewiesen. Einen ägyptischen Aufstand aufgrund der Absetzung Cyrills war aus dieser Perspektive das Letzte, was Theodosius II. in diesem Moment würde riskiert haben wollten.

98 Socr. H.e. VII,35 (GCS.NF I, 384 Hansen). Es handelte sich um einen Priester aus Konstantinopel, der wiederum den Konflikt zwischen den Anhängern des Proclus und denjenigen des Philippus von Side lösen sollte.



Gräben aufgetan, die zu wiederkehrenden Konflikten führten. Sie sollten in Ephesus (449) in der Verurteilung zahlreicher antiochenischer Theologen kulminieren.<sup>99</sup>

### 1.2.1 *Unionsverhandlungen und Unionsschluss*

Die Konstellation mit zwei konkurrierenden Konzilsgruppen führte zur Ausdehnung des Konfliktes zwischen Cyrill und Nestorius auf die Frage nach der Orthodoxie ihrer theologischen Traditionen. Der Kaiser zwang Cyrill und Johannes von Antiochia zu Einigungsverhandlungen, um dem gegenseitigen Ausschluss aus der Kommunionsgemeinschaft ein Ende zu setzen.<sup>100</sup> Von Johannes forderte der Kaiser die Unterstützung der Absetzung von Nestorius und der Verurteilung seiner Lehren. Johannes und die Bischöfe der Diözese Oriens forderten dagegen von Cyrill die Zurücknahme der Anathematismen (*capitula*) und der Verurteilung von Nestorius.

Beide Lager zeigten sich erst unter kaiserlichem Druck zu Konzessionen bereit. Der Kaiser forderte eine Einigung als Voraussetzung, dass Johannes und Cyrill ihre Ämter behalten konnten.<sup>101</sup> Darauf kamen durch die Vermittlung von Paul von Emesa längere Einigungsverhandlungen zustande. Cyrill war weiterhin nicht bereit, die Verurteilung von Nestorius aufzugeben,<sup>102</sup> allerdings beschränkte er die Verurteilung auf Nestorius und akzeptierte die Rechtgläubigkeit des antiochenischen Bekenntnisses. Johannes von Antiochia seinerseits musste die Absetzung von Nestorius, die Verurteilung seiner Lehren und die Wahl seines Nachfolgers Maximinian anerkennen. Zudem wurde Cyrills Absetzung durch das Konzil der Orientalen fallen gelassen. Auch konnten die Orientalen nicht durchsetzen, dass Cyrill seine Schriften gegen Nestorius, insbesondere die Anathematismen, widerrief. Sowohl Johannes von Antiochia als auch Cyrill standen in den Einigungsverhandlungen unter dem Druck der Forderungen ihrer Parteigänger, welche die Zugeständnisse als Verrat an ihrer Position werteten. Erst nach langem Hin und Her und einigten sich die beiden Kontrahenten durch die Vermittlung von Acacius von Beroea und Paul von Emesa.<sup>103</sup> Die Unionsformel von 433 brachte eine Lösung, die beiden Par-

99 Vgl. für eine ausführliche Darstellung mit Quellenangaben Fraise-Coué, Von Ephesus nach Chalcedon, 3–89.

100 Vgl. zu den Unionsverhandlungen Fraise-Coué, Die theologische Diskussion, 618–625.

101 Theodos. imp. ad Ioan. Antioch. (ACO I,1,4, 3–5).

102 Vgl. Cyrill, ep. ad Acac. (ACO I,1,4, 21,28–22,4).

103 Für die zahlreichen Briefe, welche zwischen den unterschiedlichen Beteiligten ausgetauscht wurden, vgl. ACO I,1,7, 145–163. Der Kaiser drohte Johannes mit dem Amtsverlust und untersagte sämtliche Ordinationen von seiner Seite, bis die Gemeinschaft mit Cyrill wiederhergestellt war. Vgl. ACO I,1,4, 3–5.

teien einigermaßen erlaubte, kirchenpolitisch das Gesicht zu wahren. Cyrill erklärte seine Anathematismen allein auf Nestorius bezogen und akzeptierte eine antiochenische Glaubensformel, die weitestgehend dem entsprach, was die Orientalen am Konzil vorgelegt hatten und wofür auch Nestorius eingestanden war.<sup>104</sup> In seinem sogenannten *Laetentur*-Brief zitierte Cyrill diese antiochenische Glaubensformel zustimmend.<sup>105</sup> Im Gegenzug unterzeichnete Johannes die Absetzung von Nestorius, anathematisierte die ihm zugeschriebenen Lehren und anerkannte dessen Nachfolger Maximinian als Bischof von Konstantinopel an.<sup>106</sup> In der Verurteilung ging es allerdings nicht mehr um die konkreten Lehren von Nestorius, sondern um eine Zuspitzung seiner Lehre, die er selbst nie vollzogen hatte, etwa die Lehre von zwei Söhnen, die Bestreitung des Theotokostitels und die Behauptung, Christus sei ein bloßer Mensch.<sup>107</sup> Nestorius selbst sah die Unionsformel als Bestätigung seines eigenen Bekenntnisses an.<sup>108</sup>

Mit dem Friedensschluss und der Unionsformel zwischen Cyrill und Johannes kehrte der Friede keineswegs ein. Johannes von Antiochia, der als Leiter des Gegenkonzils und Metropolit der Diözese Oriens vom Kaiser als Ansprechpartner für die Orientalen angesehen wurde, musste harte Überzeugungsarbeit leisten, um die Bischöfe vom Einigungskurs zu überzeugen.<sup>109</sup> Zahlreiche Bischöfe verließen zeitweilig die Kirchengemeinschaft mit Johannes. Als Anführer der Proteste etablierte sich Alexander von Hierapolis, der Metropolit der Provinz Euphratensis, zu der auch Theodoret von Cyrus gehörte. Alexander

104 ACO I,1,4, 7–9, insbes. 8,19–9,8. Vgl. für die Unionsformel Conc. Chalc. I,246 (ACO II,1,1, 108,23–199,9) und ACO I,1,4, 17,1–20.

105 Cyrill, ep. ad Ioan. Antioch. (ACO I,1,4, 15–20).

106 Vgl. dazu Joh. Antioch., ep. ad imp. Theodos. (ACO I,1,7, 157 f.). Johannes anerkannte darin die Weihe von Maximinian und die Absetzung des Nestorius. Dazu belegte er diejenigen Lehren des Nestorius mit dem Anathema, welche im Gegensatz zur apostolischen Lehre stünden. 158,10–12: καὶ καθηρημένον ἔχομεν Νεστόριον τὸν πάλαι γεγόμενον τῆς μεγαλυνήμου πόλεως ἐπίσκοπον, ἀναθεματισμῶι ὑποβάλλοντες ὅσα αὐτῶι ἀλλοτρίως καὶ ξένως εἴρηται ἢ πεφρόνηται πρὸς τὴν ἀποστολικὴν διδασκαλίαν. Theodoret war ebenfalls dazu bereit, diejenigen mit dem Anathema zu belegen, welche die Gottheit Christi bestritten, zwei Söhne lehrten oder sagten, Christus sei ein bloßer Mensch, allerdings war für ihn klar, dass diese Lehren mit Nestorius nichts zu tun hatten. Vgl. Thdt., ep. ad Acac. Beroe. (ACO I,4, 101 f.).

107 Zu diesen stereotypen Vorwürfen und der Abgrenzung gegenüber der Position der Antiochener vgl. den Brief von Cyrill an seinen Apocrisiar in Konstantinopel, Eulogius. Cyrill, ep. ad Eulog. (ACO I,1,4, 35–37).

108 Nestorius, Heracl. (453 Bedjan / 291 Nau).

109 Vgl. dazu auch Schor, Theodoret's People, 91–109; Fraise-Coué, Von Ephesus nach Chalcedon, 8–2. Für die lateinischen Quellen in der Coll. Casinensis vgl. U. Heil, *Liberatus* von Karthago und die „Drei Kapitel“. Anmerkungen zum Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum 8–10, ZAC 14 (2010), 31–59. Bei Liberatus werden die Unionsverhandlungen verhältnismäßig breit dargestellt.

verfasste apologetische Werke, darunter *Adversus Theopaschitas*.<sup>110</sup> Dazu zog er das Unionsschreiben von Cyrill im Hinblick auf die Aufrichtigkeit in Zweifel.<sup>111</sup> Auch Nestorius war nicht untätig und heizte gemäß einer Johannes von Antiochia zugeschriebenen Klage den Konflikt aus seinem Kloster weiter an.<sup>112</sup> Er ließ sich von seinen Anhängern als Märtyrer und Vorkämpfer für die Orthodoxie feiern und forderte sie auf, sich nicht auf faule Kompromisse einzulassen oder den Kampf gegen Cyrills Anathematismen aufzugeben.<sup>113</sup>

Auch Cyrill sah sich der Kritik von Anhängern vor allem außerhalb seines Einflussgebietes ausgesetzt und musste sich ebenfalls gegen den Vorwurf verteidigen, die gemeinsame Position verraten zu haben. Gegenüber Acacius von Melitene wies er auf die Notwendigkeit hin, sich gegen den Vorwurf des Apollinarismus und des Arianismus zu verteidigen.<sup>114</sup> Seine Versuche, beiden Seiten entgegenzukommen, und die Zuspitzung seiner Position während der Kontroverse erklären die Bandbreite von unterschiedlichen Akzenten, die sich in Cyrills Schriften finden und die seine breite Rezeption gefördert hat.<sup>115</sup>

Cyrill deutete sein Einlenken vor der angedrohten kaiserlichen Strafe in den Unionsverhandlungen um zu einem Kampf für die Einheit der Kirche, so dass er sich als Bewahrer und Wiederhersteller der kirchlichen Einheit und der Orthodoxie inszenieren konnte.<sup>116</sup> Er unterstrich im Unionsbrief an Johannes von Antiochia, dass er den Einigungsbemühungen des Mediators Paulus von Emesa mit größter Freude und nicht etwa mit Widerstand begegnet sei.<sup>117</sup>

110 Vgl. Nestorius, *Fragmente* (Nestoriana, 368–370 Loofs).

111 Nestorius, *ad Thdt.* (ACO I,4, 150–153). Vgl. auch die Darstellung bei Evagrius, *H. e.* 1,7 (54 f. Bidez/Parmentier). Nach Evagrius erhielt Nestorius in seinem ehemaligen Kloster zahlreiche Ehrungen.

112 Eine syrische Legende zu Nestorius ist die Quelle, wonach Johannes den Einfluss von Nestorius in seinem Kloster in Antiochia gefürchtet habe und geklagt habe, dass eine Stadt nicht zwei Bischöfe haben könne. Vgl. Nau, *Le livre d'Heraclide de Damas*, Introduction xxi.

113 Etwa in seinen Briefen an Theodoret und Alexander von Hierapolis, vgl. Nestorius, *ep. ad Thdt.* (ACO I,4, 150–153); Nestorius, *Fragmente* (Nestoriana, 196–198); Nestorius, *Heracle.* 2,1 (427–452 Bedjan). Bevan betont allerdings, dass Nestorius zurückgezogen lebte und sich nicht öffentlich äußerte. Vgl. Bevan, *The New Judas*, 256.

114 Cyrill, *ep. ad Acac.* (ACO I,1,4, 29,19–26). Cyrill schwächte in dem Brief auch seine Zugeständnisse ab und verwies auf die Zugeständnisse der Bischöfe um Johannes.

115 Vgl. dazu S. Leuenberger-Wenger, *All Cyrillians? Cyril of Alexandria as a Norm of Orthodoxy at the Council of Chalcedon*, *StPatr* 94 (2016).

116 In diesem Sinne deutete er auch später sein Einlenken im Blick auf Theodor und Diodor. Vgl. Cyrill, *ep. ad Ioan. Antioch. et synodo* ACO I,5, 314 f. Der Text ist nur lateinisch überliefert.

117 Vgl. *Conc. Chalc.* I,246 (ACO II,1,1, 108,2–16).

Gegenüber Acacius von Melitene erklärte er, er sei bereit, um des kirchlichen Friedens und der Einheit willen das Leid zu vergessen, das er in Ephesus erlitten habe.<sup>118</sup> Dieses diplomatische Geschick unterschied ihn von seinem Nachfolger Dioscur. Auf der Seite der Orientalen war es ebenfalls der kompromissbereite Theodoret, der sich aufgrund seiner vermittelnden Position als theologische Leitfigur etablieren konnte.

Als Maximinian 434 starb und sein Nachfolger gewählt werden sollte, hofften etliche Anhänger von Nestorius auf seine Rückkehr. Stattdessen wurde rasch Proclus eingesetzt, der als Kleriker bei allen vorangegangenen Bischofswahlen vergeblich kandidiert hatte. Alle Bischöfe der Diözese Oriens wurden aufgefordert, die Verurteilung von Nestorius zu unterzeichnen und Proclus als neuen Bischof anzuerkennen. Viele verließen darauf zeitweilig die Gemeinschaft mit Johannes und warfen ihm Verrat an Nestorius vor.<sup>119</sup> Nun reagierte der Kaiser mit massiven Druck auf die Kritiker der Union im Osten und drohte ihnen mit Amtsenthebung und Exilierung.<sup>120</sup> George Bevan sieht in Proclus und weniger in Johannes von Antiochia den Drahtzieher hinter den Maßnahmen gegen Nestorius und seine Verbündeten.<sup>121</sup>

435 wurde zum Schicksalsjahr für die Bischöfe um Johannes. Nestorius wurde formell der staatlichen Häretikergesetzgebung unterworfen und erst nach Petra, später in die Oasis nach Ägypten exiliert, seine Schriften verurteilt und vernichtet und Zusammenkünfte seiner Anhänger verboten.<sup>122</sup> Allerdings blieb Nestorius auch im Exil literarisch aktiv und wurde weiterhin als Gefahr wahrgenommen.<sup>123</sup> Diejenigen Bischöfe, die sich weiterhin weigerten, die Ver-

118 Cyrill, ep. ad Acac. (ACO I,4, 21,3–15). Das Thema greift er in dem Brief immer wieder auf.

119 Vgl. Schor, Theodoret's People, 100–103.

120 Sacra (ACO I,4, 166 f.), wobei nur der Anfang überliefert ist, zum Inhalt jedoch auch das Rescript und den Brief unter den Nm. 230 f. (ACO I,4,2, 168 f.). Vgl. auch Bevan, The New Judas, 242.

121 Vgl. Bevan, The New Judas, 256. Bevan setzt das Exil von Nestorius erst ins Jahr 436.

122 Vgl. die Constitutio von Theodosius (ACO I,1,3, 67). Die Forderung nach einer Exilierung kam wohl von unterschiedlicher Seite. Nestorius stellte sowohl für Proclus als auch für Johannes einen Unsicherheitsfaktor dar. Schon früher hatte Papst Coelestin ein hartes Durchgreifen gegen Nestorius gefordert, geschweige denn Cyrill. Vgl. Coelestin, ep. ad Theodos. imp. aug. (ACO I,2, 88–90 / ACO I,1,7, 129 f.).

123 Der chalcidonische Historiker Evagrius gibt an, Nestorius sei vor dem Konzil gestorben und zitiert dazu einen Brief des Eustathius von Berytus, in welchem dieser von einer Aktion berichtet, wo Anhänger von Nestorius dessen Hinterlassenschaft suchten. Die Stelle ist so gedeutet worden, dass es sich hier um seine Gebeine handele. Wahrscheinlicher ist aber, einen Hinweis auf die geistigen Hinterlassenschaften des Nestorius zu sehen. Vgl. für die Stelle, Evagrius, H. e. II,2 (39,24 f. Bidez/Parmentier): οἱ ζητοῦντες Νεστορίου τὰ λείψανα ... Während der chalcidonische Geschichtsschreiber Evagrius behauptet, Nes-

urteilung von Nestorius und die Wahl von Proclus anzuerkennen, wurden mit unterschiedlich harten Maßnahmen von der Absetzung über die Verbannung bis zur Zwangsarbeit in den Bergwerken bestraft.<sup>124</sup> Als Sprecher und theologischer Vordenker der Theologen um Johannes etablierte sich Theodoret von Cyrus, der nach einem kurzen Kommuniionsunterbruch mit Johannes von Antiochia dessen Einigungskurs unterstützte und auch seinen Metropolitener Alexander von Hierapolis zu überzeugen versuchte.<sup>125</sup> Trotz der Unterstützung seiner Suffraganbischöfe wurde Alexander zur Zwangsarbeit in ein ägyptisches Bergwerk geschickt, eine ungewöhnlich harte Bestrafung für einen Bischof im

---

torius sei vor dem Konzil gestorben, geben antichalcedonische Quellen wie die Chronik von Ps.-Zacharias in Anlehnung an Johannes Rufus, *Plerophoriae* 36 (PO 8, 81–85) und die nestorianische Geschichte von Barhabbesabba (H. e. 30, PO 9, 586 Nau) an, dass Marcian Nestorius aus dem Exil zurückgerufen und an das Konzil berufen habe. Bevan, *The New Judas*, 1, hält diese Angabe für wahrscheinlich und nimmt an, der Kaiser habe Nestorius als Bittsteller dem Konzil präsentieren wollen, allerdings sei Nestorius unterwegs gestorben. Dagegen hat Kosiński diese Angabe als Propaganda gewertet und verweist zu Recht auf die ausgesprochen antinestorianische Stimmung am Konzil und – noch entscheidender – das Fehlen von jeglichen Hinweisen eines solchen Vorhabens in der Korrespondenz vor dem Konzil (Vgl. dazu Kapitel 2). Vgl. dazu nach R. Kosiński, *The Fate of Nestorius after the Council of Ephesus in 431 in: Continuity and Change. Studies in the Late Antique Historiography* (Electrum Studies in Ancient History 14), hg. v. D. Brodka / M. Stachura, Warschau 2007, 155–170 / Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi 10 (2008), 33–48. Kosiński hat vermutet, Nestorius sei erst nach dem Konzil gestorben. Er beruft sich dabei auf die Angabe von Barhabbesabba, der angibt, Nestorius habe achtzehn Jahre im Exil in der Oasis verbracht sowie auf eine Sammlung von nestorianischen Texten, die den Tod von Nestorius zweiundzwanzig Jahre nach dem Konzil von Ephesus ansetzt. (*A Nestorian Collection of Christological Texts*, hg. von L. Abramowski / A.E. Goodman Cambridge – New York 1972, vol. 1, p. 36, vol. 11, p. 24, zitiert nach Kosiński, *The Fate of Nestorius*, 45). Nach dem Konzil sind aber keine Lebenszeichen von Nestorius überliefert. Neben dem *Liber Heraclidis* schrieb er eine *Apologia* oder *Tragoedia* (CPG 5750), die vom nestorianischen Kirchenhistoriker Barhabbesabba in seiner Kirchengeschichte rezipiert wurde, sowie ein Werk *Adversus Theopaschitas* (CPG 5732). In der Verurteilung von Ibas in Ephesus 449 brüllten die Bischöfe, Kleriker und Mönche, man möge Ibas und Nestorius gemeinsam in Antiochia verbrennen. Damit wird deutlich, dass Nestorius im Exil noch nicht in Vergessenheit geraten war. Vgl. Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449: Syrisch mit G. Hoffmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen, hg. v. J. Flemming, Berlin 1917, C. Dritter Bericht, 54 f.

124 Meletius von Mopsuestia wurde nach Melitene ins Einflussgebiet des Acacius verbannt. Zu den unterschiedlichen Strafmaßnahmen für die widerständigen Bischöfe vgl. das Edikt *Quanti a sanctis ecclesiis exierunt nolentes suam conscientiam vulnerare* (ACO I,1,4, 203,28–204,20). Vgl. auch im Anschluss das Gesetz gegen Nestorius, ACO I,1,1, 204.

125 Vgl. zu den Verhandlungen und Konflikten unter den Antiochenern Schor, Theodoret's People, 91–109.

fünften Jahrhundert.<sup>126</sup> Die abgesetzten Bischöfe wurden mit kompromisswilligeren Nachfolgern ersetzt.

### 1.2.2 *Angriffe gegen antiochenische Theologen*

Die Beruhigung der Lage nach der Exilierung von Nestorius war von kurzer Dauer. Schon bald weitete sich die Kritik aus dem Lager Cyrills von Nestorius auf dessen Lehrer Theodor von Mopsuestia († 428) und Diodor von Tarsus († um 390) aus.<sup>127</sup> Die Debatte um Theodor von Mopsuestia begann durch die intensive Verbreitung der Schriften Theodors durch cilicische Bischöfe, was zu einer Gegenoffensive von Rabbula von Edessa und Acacius von Melitene führte, die beide Unterstützer Cyrills waren. Sie bezeichneten Theodor als Vater der nestorianischen Häresie.<sup>128</sup> Cyrill übernahm diese Kritik in einer Schrift gegen Theodor und Diodor. Dagegen schrieben Theodoret und Andreas von Samosata Verteidigungsschriften für Theodor und Diodor. Das Klima war wieder von gegenseitigen Verdächtigungen geprägt.<sup>129</sup>

Im Jahr 438 kam es zu einem entscheidenden Zwischenfall.<sup>130</sup> Armenische Kleriker hatten angesichts der Anklagen gegen Theodor von Mopsuestia im August 335 Rat beim Bischof von Konstantinopel gesucht, indem sie Proclus Auszüge aus den Schriften Theodors mit dem Bitte um eine Beurteilung vorlegten. Proclus antwortete mit einem Lehrbrief, dem sogenannten *Tomus ad Armenios*<sup>131</sup> und vertrat darin eine von Cyrill beeinflusste, aber eigenständige Position. Er kritisierte den nicht genannten Theodor durch seine eigene Darstellung der christologischen Problematik und bekannte die eine Fleisch gewordene Hypostase des Logos und zugleich auch zwei Naturen. Proclus hängte dem *Tomus* anonym gehaltene *Capitula* mit Auszügen aus den Schriften Theo-

126 Vgl. dazu J. Hillner, *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*, Cambridge 2015, 203.

127 Cyrill. Alex., ep. 71 ad Theod. imp. (ACO I,4, 210,33–211,19). Das Werk gegen die beiden existiert nur noch in Fragmenten, es umfasste gemäß Liberatus von Karthago drei Bücher. Vgl. Liberatus, Brev. X,47 (ACO II,5, 111,23–25).

128 Vgl. Fraisse-Coué, *Von Ephesus nach Chalcedon*, 6–34, hier 14 f.

129 Vgl. L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor*, 266–271; J. Behr, *The Case of Theodore and Diodore: texts and their contexts*, Oxford 2011.

130 Vgl. zum Folgenden, M. Richard, *Proclus de Constantinople et le théopaschisme* RHE 38 (1942), 303–333; Fraisse-Coué, *Von Ephesus nach Chalcedon*, 27–33; Constatas, *Proclus of Constantinople*, 104–124.

131 Proclus, *Tomus ad Armenios* (ACO IV,2, 187–195); syrisch bei Ps.-Zach., *Chron* II,5 (CSCO 83, 127–143 Brooks). Vgl. dazu auch L. van Rompay, *Proclus of Constantinople's "Tomus ad Armenios" in the Post-Chalcedonian Tradition*, in: Laga/Munitiz (Hg.), *After Chalcedon*, 425–449.

dors an, die er als häretisch erachtete. Die *Capitula* wurden allerdings schnell erkannt und Ibas von Edessa, der sich als überzeugter Verfechter einer antiochenischen Position in Edessa als Nachfolger von Cyrills Parteigänger Rabbula († 435/36) hatte etablieren können, übersetzte die Kapitel als Ausdruck der orthodoxen Lehre ins Syrische. Proclus wandte sich an Johannes von Antiochia und forderte ihn auf, Ibas und alle seine Suffragane den *Tomus* unterzeichnen und die *Capitula* verdammen zu lassen, um allfällige nestorianische Irrlehren zu beseitigen.<sup>132</sup> Johannes berief darauf im August 438 eine Synode der ganzen Diözese Oriens, was auch im Blick auf die Organisation der Diözese und der Funktionen des Bischofs von Antiochia bedeutsam ist. Die Synode in Antiochia erkannte die *Capitula* als Exzerpte von Schriften Theodors und weigerte sich, sie zu verurteilen. Sie unterstrich vielmehr ihre Orthodoxie und gab eine Stellungnahme ab, in welcher Theodor unter die großen Väter der Kirche eingeordnet wurde.<sup>133</sup> Den *Tomus* von Proclus unterzeichneten sie aber breitwillig und lobten seine Rechtgläubigkeit. Die Synode wandte sich auch an den Kaiser, an Cyrill<sup>134</sup> und an Proclus und beschwerte sich, dass ein in Frieden mit der Kirche verstorbener Bischof zum Häretiker gemacht werde.<sup>135</sup> Theodosius II. wies Proclus und Cyrill an, keine in Gemeinschaft mit der Kirche Gestorbenen nach ihrem Tode anzugreifen, woran Cyrill sich hielt.<sup>136</sup> Während ihrer restlichen Amtsjahre blieb die Situation zwischen Cyrill und Johannes weitgehend friedlich, es blieb bei kleinfügigen Provokationen.<sup>137</sup>

132 Vgl. Barhabbesabba, Hist. 29 (PO 9, 573–578). Vgl. dazu Abramowski, Der Streit um Diodor und Theodor, 271f.; Constat, Proclus of Constantinople, 96–124; C. Rammelt, Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten (AKG 106), Berlin – New York 2008, 146–150.

133 Synodalbrief von 438 an Cyrill in Schwartz, Konzilsstudien, (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, fasc. 20), Strassburg 1914, 62–66; Pelagii diaconi ecclesiae romanae In defensione Trium Capitulorum (Studi e testi 57) Città del Vaticano 1932. Vgl. auch M. Richard, Théodoret, Jean d'Antioche et les moines d'Orient, MSR 3 (1946), 147–156; H.-B. Krismanek, Der Briefkorpus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie, Pastoral (Patrologia 24) Paderborn 2010, 155–165.

134 Der Brief ist nur lateinisch erhalten (ACO 1,5, 310–315).

135 Barhabbesabba, Hist. 29 (PO 9, 576–578 Nau) mit einem Fragment des Briefes; sowie für den Brief an Cyrill: Joh. Antioch, ep. ad Cyr., (Coll. Sichardiana, ACO 1,5, 311–314); der Brief an Proclus ist überliefert bei Facundus v. Hermiane, Pro defensione trium capitulorum VIII,1,3–7 (CChr.SL 90A, 228f. Clément/Vanderplaetse). Vgl. Fraisse-Coué, Von Ephesus nach Chalcedon, 27–32.

136 Vgl. Cyrill, ep. ad Ioan. Antioch. cum synodo (Coll. Sichardiana, ACO 1,5, 314f.) und Constat, Proclus of Constantinople, 116.

137 Unter anderem wurde in Antiochia um das Jahr 440 eine Synode gegen Kleriker einberufen, welche in Konstantinopel gegen ihre Bischöfe opponierten. Namentlich bekannt ist ein Archimandrit und Diakon namens Maximus, der als Apocrisiar von Proclus in Antio-

### 1.2.3 *Der Konflikt um Eutyches in Konstantinopel als Vorgeschichte zum Konzil von Chalcedon*

Nach dem Tod der Hauptbeteiligten Cyrill († 444) und Johannes († 443), sowie Proclus († 446) spannte sich unter ihren Nachfolgern die Lage um das Jahr 448 erneut an. Dioscur von Alexandria, Domnus von Antiochia und Flavian von Konstantinopel begannen, ihren jeweiligen Einfluss auszutesten.

Mithilfe von Chrysaphius, dem Kämmerer von Theodosius II., strengten einige alexandrinische Kleriker, vermutlich um den Archimandriten Eutyches, beim Kaiser ein Edikt gegen den ihrer Meinung nach wiederaufflammenden Nestorianismus an. Das Edikt erschien am 16. Februar 448 und enthielt das Verbot der Schriften von Nestorius, Porphyrius und neuerer nestorianischer Publikationen.<sup>138</sup> Dazu enthielt das Edikt die Absetzung von Irenaeus von Tyrus aufgrund seiner zwei Ehen. Der *comes*, der als Unterstützer von Nestorius exiliert worden war und seine Sicht des Falls von Nestorius in seiner *Tragoedia*<sup>139</sup> dargestellt hatte, war nach seiner Rückkehr aus dem Exil zum Bischof von Tyrus geweiht worden.<sup>140</sup> Was genau der Anlass für das Edikt war, bleibt unklar. Euseb von Dorylaeum, der ehemalige Gegner von Nestorius und inzwischen Titularbischof von Dorylaeum, sollte an der Heimsynode von 448 von Häresie-

---

chia tätig war und bei Proclus Klagen vorbrachte. Proclus selbst klagte in einem Brief an Maximus ebenfalls über Aktivitäten von Nestorianern in Konstantinopel. Vgl. Constatas, Proclus of Constantinople, 119–121.

138 CJ I,1,3 vgl. dazu die nach Ephesus (449) ausgedehnten Bestimmungen, welche insbesondere Theodoret als Nestorianer brandmarken, und eine Einführung darüber, dass das Gesetz, welches durch Eutyches und Chrysaphius zustande gekommen sei, unter Marcian aufgehoben worden sei, vgl. ACO II,3,2, 88 f. [347 f.] Bereits im Februar wurde eine Konstitution herausgegeben, vgl. ACO I,1,4, 66,5–35. Der genannte Porphyrius wird mit dem Neuplatoniker identifiziert, allerdings ist der Anlass für die Maßnahmen zusammen mit denen gegen die Nestorianer unklar.

139 Das Werk ist nur fragmentarisch in einer lateinischen Übersetzung von Rusticus aus dem 6. Jahrhundert in der *Collectio Casiniensis* überliefert aber die grundlegende Quelle für die Ereignisse nach dem Konzil und um den Unionsschluss. Vgl. Irenaeus, *Tragoedia seu Commentarii de Rebus in Synodo Ephesina ac in Oriente gestis*, ACO I,4, pars II.

140 Vgl. zum Schicksal von Irenaeus die Akten der Ephesinischen Synode IV, 72 f. sowie das Edikt von Theodosius (ACO I,1,4, 66,5–35); CJ I,1,3. In Tyrus lebte bis zu seinem Tod auch der exilierte Eutharius von Tyana, der von seinem Exilsort Scythopolis nach Tyrus geflohen war. Vgl. ACO I,4, 203 f. und Bevan, *The New Judas*, 249. Selbst wenn der Amtsnachfolger von Irenaeus, Photius, eher als Anhänger von Cyrill gilt, blieb vermutlich ein Teil der Stadt Irenaeus treu. In Ephesus (449) wurde Irenaeus verurteilt und auch Bischof Acylinus von Byblus und Theodoret, welche Irenaeus geweiht hatten, wurden ihres Amtes enthoben, vgl. Akten der Ephesinischen Synode V, 76 f.



anschuldigungen sprechen, die ihm und anderen entgegen gebracht wurden.<sup>141</sup> In Antiochia erregte die Verlesung des Edikts am Ostersonntag in der Kirche einen Aufruhr.<sup>142</sup>

Eutyches, Archimandrit des Hiob-Klosters in der Nähe von Konstantinopel, beklagte in einem Brief an Leo von Rom das Wiederaufflammen des Nestorianismus in Konstantinopel.<sup>143</sup> Dioscur von Alexandria klagte gegen Theodoret von Cyrus, seine Schriften und seine Aktivitäten in Antiochia und Dioscur sorgte dafür, dass Gerüchte über die Aktivitäten Theodorets in die Hauptstadt gelangten. Darauf verbot der Kaiser Theodoret, Cyrus zu verlassen, da er den orthodoxen Frieden durch das Veranstellen von Synoden und Reden in Antiochia störe.<sup>144</sup> Bereits 445 hatte Theodosius II. Theodoret die Partizipation an einer Synode in Antiochia verboten, die ein Urteil im Falle des Athanasius von Perrha fällen sollte. Athanasius hatte am Hof geklagt, er sei von Nestorianern aus seinem Amt vertrieben worden.<sup>145</sup> Theodoret hatte um 447/448 seinen Dialog *Eranistes*<sup>146</sup> gegen die Vertreter einer Ein-Naturen-Lehre veröffentlicht.<sup>147</sup>

- 
- 141 Vgl. Conc. Chalc. I,225; I,232 (ACO II,1,1, 100; 102). Ob Eutyches oder Euseb zuerst Anschuldigungen erhob, ist unklar.
- 142 Akten der Ephesinischen Synode x (132 f. Flemming). Vgl. auch Bevan, *The New Judas*, 299. Gemäß den Akten von Ephesus (449) verlangte die Menge die Entfernung der Häretiker Eutyches und Maximinian, der nicht weiter bekannt ist. Zu vermuten ist, dass Eutyches als Drahtzieher hinter dem Edikt bekannt war.
- 143 Leo, ep. 20 (ACO II,4, 3). Die Lage des Klosters ist nicht klar.
- 144 Theodoret betonte, dass nicht seine Schriften, sondern seine synodalen Aktivitäten den Unwillen des Kaisers und das Verbot, seinen Bischofssitz zu verlassen, hervorgerufen hatten. Vgl. Thdt., ep. 79–81 (SC 98, 182–198 Azéma).
- 145 Vgl. Conc. Chalc. xv,155 (Nr. 158 in der Übersetzung von Price/Gaddis) (ACO II,1,3, 82 [441]), vgl. zu Athanasius auch unten Kap. 4.2.5. Es ging in Antiochia um die Anhörung des Falls von Athanasius von Perrha. Ein Brief von Theodoret (ep. 127 / 126 Migne) an den Nachfolger von Athanasius, Sabinianus, macht deutlich, dass es sich bei der Auseinandersetzung auch um Konflikte zwischen Anhängern einer Ein-Naturen-Lehre oder einer Zwei-Naturen-Lehre handelte. Vgl. G.A. Bevan, *Theodoret of Cyrrhus and Syrian Episcopal Elections*, in: *Episcopal Elections in Late Antiquity* (AKG 119), hg. v. J. Leemans / P. Van Nuffelen / S.W.J. Keough / C. Nicolaye, Berlin – Boston 2011, 61–88; Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 35 f.; Schor, *Theodoret's People*, 158 mit Anmerkung 10.
- 146 Theodoret erwähnt die Schrift in einem Brief an Bischof Timotheus von Doliche. Vgl. Thdt., ep. 131 (SC 111, 122,3–6 Azéma). Offensichtlich war sie zu diesem Zeitpunkt noch weitgehend unbekannt, denn Theodoret erklärte, er schicke sie ihm, wenn er einen Kopisten auftreiben könne. Die Schrift war also höchstens im engeren Umfeld von Theodoret, insbesondere in Antiochia, bekannt.
- 147 Die Frage, inwiefern Theodoret im *Eranistes* einfach Stereotypen karikierte oder seine Kritik explizit auf den konstantinopolitanischen Archimandriten Eutyches zuspitzte, wird unterschiedlich beurteilt. Auffällig ist, dass in seiner Verurteilung in Ephesus (449) nur die Schrift über Diodor und Theodor gegen Cyrill und nicht der *Eranistes* thematisiert wer-

Einige Mönche und Kleriker aus Antiochia warfen Theodoret vor, er lehre zwei Söhne und leugne, dass Maria „Theotokos“ sei. Theodoret sah Dioscur für diese Anklagen verantwortlich wie sein Brief an den Bischof von Alexandria zeigt.<sup>148</sup> Theodoret beschuldigte Dioscur in einem Brief an Flavian von Konstantinopel, sich über seine Kompetenzen hinaus in die Angelegenheiten anderer Diözesen einzumischen.<sup>149</sup>

Domnus von Antiochia, Nachfolger und Neffe von Johannes, schickte zur Klärung der Vorwürfe gegen Theodoret und die antiochenische Theologie eigens eine Delegation von Bischöfen an den Hof.<sup>150</sup> Der in den Akten von Eph-

---

den sollte. Für einen engen Zusammenhang zwischen der Publikation des *Eranistes* und den nachfolgenden Konflikten um Eutyches vgl. etwa Sellers, *The Council of Chalcedon*, 30–49. Allerdings wird diese (allgemein als irenisch und eben nicht polemisch charakterisierte) Schrift in den Anklagen gegen Theodoret in Ephesus (449) gar nicht erwähnt, sondern allein die Schrift gegen Cyrill und die zugunsten von Diodor und Theodor. Vgl. Akten der Ephesinischen Synode, 104f. Anders urteilen Bevan und Gray. Vgl. G.A. Bevan / P.T. Gray, *The Trial of Eutyches: a new interpretation*, *Byzantinische Zeitschrift* 101,2 (2008), 617–657, hier 625: „The views Theodoret imputed to „Eranistes“ may seem very close to those that would convict Eutyches in November of 448, but there is in fact no positive evidence to show that Theodoret was even aware of the archimandrite when he began to compose the Eranistes in 446 or 447.“ Vgl. auch Bergjan, *Theodoret von Cyrus, Apollinarius und die Apollinaristen in Antiochien*, 229–258. Bergjan sieht eher Vertreter von apollinaristischem Gedankengut in Antiochia als Ziel von Theodorets Schrift. George Bevan hat an anderer Stelle einen konkreten Vorschlag für die Identifikation des *Eranistes* vorgelegt. Er schlägt vor, den *Eranistes* mit dem abgesetzten Bischof Athanasius von Perrha zu identifizieren, der nach seiner Absetzung in Konstantinopel war und Theodoret verschiedentlich anklagte. Vgl. Bevan, *Theodoret of Cyrrhus*, 61–88. Vgl. auch S. Klug, *Alexandria und Rom: Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike* (JAC.E 11), Münster 2014, 372–415.

148 Thdt., ep. 83 (SC 98, 204–218, bes. 206,17–208,9 Azéma). Nach Facundus von Hermiane hatte sich Domnus gegen die Angriffe von Eutyches auf Diodor und Theodor gewehrt, vgl. Facundus, *Pro defensione trium capitulorum* XI,5,18 (SC 499, 220 Clément/Vanderplaetse). Vgl. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: chapters in the history of the church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge 1972, 30, Anm. 2. Drahtzieher hinter den Verleumdungen war ein palästinischer Mönch namens Theodosius, der in Alexandria Vorwürfe gegen Domnus und Theodoret erhob. Allerdings machte Theodosius sich später auch bei Dioscur unbeliebt, der ihn aus Alexandria vertrieb. Er sollte nach dem Konzil 451 die Stimmung in Jerusalem gegen Juvenal aufhetzen und sich selbst zum Patriarchen weihen lassen. Die Identifikation ist allerdings nicht ganz sicher.

149 Vgl. Thdt., ep. 86 ad Flavianum (SC 98, 228–230 Azéma). Theodoret wirft in dem Brief an Flavian vor, Verleumdungen ernst zu nehmen und jede Gelegenheit zu nutzen, sich in die Gelegenheiten andere Diözesen einzumischen, was in Konstantinopel 381 verboten worden sei.

150 Vgl. Thdt., ep. 95; 103 (SC 98, 248f.; SC 111, 22f. Azéma). Domnus hatte davor in Adummim zwischen Jerusalem und Jericho in der Laura des Euthymius († 473) gelebt, wohin er nach seiner Verurteilung in Ephesus (449) zurückkehren sollte. Euthymius wurde zum wichtigs-

sus (449) überlieferte Briefwechsel mit Dioscur macht deutlich, dass Domnus sich nicht unberechtigte Sorgen machte, selbst Zielscheibe von Anklagen zu werden, da Dioscur ihm vorwarf, Nestorianer zu protegieren.<sup>151</sup> Auch Theodoret erwähnt, dass alle Bischöfe des Ostens unter Anklage genommen würden.<sup>152</sup> Es handelt sich sicher um eine Übertreibung, um Widerstand zu mobilisieren, aber die Aufregung in Antiochia auf die Veröffentlichung des kaiserlichen Edikts und die Delegation von Domnus zeigen, dass sich breitere Kreise angegriffen sahen. Welchen Erfolg der Delegation bei Hof beschieden war, lässt sich nicht feststellen. Möglicherweise war ein Teil der Bischöfe noch in Konstantinopel, als es zur Heimsynode gegen Eutyches zwei Monate später kam.

Es erscheint plausibel, den Zusammenstoß zwischen Eutyches und Euseb von Dorylaeum im Kontext dieser neu aufflammenden Anklagen zu sehen. Euseb war als ehemaliger Vorkämpfer gegen Nestorius nicht unbedingt ein typischer Vertreter der antiochenischen Linie, allerdings hatte er sich inzwischen offensichtlich so positioniert, dass er bei den Anhängern einer alexandrinisch-miaphysitischen Position unter Verdacht gekommen war, die Ideale Cyrills zu verleugnen. Euseb sah sich nach eigenen Angaben dem Vorwurf der Häresie durch Eutyches<sup>153</sup> ausgesetzt und scheint mit seiner Anklage des Archimandriten Eutyches vor der Heimsynode<sup>154</sup> in Konstantinopel im November 448<sup>155</sup> einen Gegenangriff unternommen zu haben. Eutyches hatte sich durch sein asketisches Engagement wie auch seinen Kampf gegen Nestorius Ansehen erworben und verfügte über seinen Patensohn, den Kämmerer Chrysaphius, über gute Beziehungen zum Hof. Möglicherweise verstand er sich als Patron der nicht sesshaften Mönchen in und um Konstantinopel, eine Rolle, die vor ihm der Archimandrit Dalmatius und davor Isaac eingenommen hatten und

---

ten Vorkämpfer für das Konzil von Chalcedon. Vgl. Cyrill von Scythopolis, *Vita Euthymii* 20 (33,25–28 Schwartz); Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, 237.

151 Vgl. Akten der Ephesinischen Synode, 132–151.

152 Vgl. Thdt., ep. 95; 101 (SC 98, 248; SC 111, 18f. Azéma).

153 Conc. Chalc. I, 225 (ACO II, 1, 100). Euseb erklärte, Eutyches stoppe nicht, die orthodoxen Lehren zu verleugnen und die heiligen Väter und ihn selbst zu verunglimpfen, obwohl er noch nie unter Häresieverdacht gestanden habe.

154 Zur Heimsynode vgl. auch unten, 1.3.1., Anm. 210, 61–62.

155 Der Fall von Eutyches wurde in sieben Sessionen vom 8.–22. November behandelt. Vgl. G. May, *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalcedon*, AHC 21 (1989), 1–61; Bevan / Gray, *The Trial of Eutyches*, 617–657; E. Schwartz, *Der Prozeß des Eutyches*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. RA*, 51 (1931), 460–464; V. Vranic, *The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448*, *Philotheos*, 9 (2009), 208–221; L.R. Wickham, *Eutyches / Eutychianischer Streit*, TRE 10, Berlin 1982–1993, 558–565.

die immer wieder zu Konflikten mit dem jeweiligen Bischof geführt hatte.<sup>156</sup> Flavian von Konstantinopel bemühte sich, eine Eskalation des innergemeindlichen Konflikts zu vermeiden und forderte Euseb auf, die Angelegenheit freundschaftlich zu klären.<sup>157</sup> Euseb beharrte allerdings auf seiner Anklage. Er begründete die Forderung damit, dass Eutyches schon viele Anhänger mit seinen – nicht genauer erläuterten – Irrlehren<sup>158</sup> angesteckt hätte und noch weiter anstecken würde.<sup>159</sup>

Flavians Charakterisierung Eusebs als einer, dem in seinem religiösen Eifer selbst Feuer kalt vorkomme,<sup>160</sup> lässt vermuten, dass Euseb bekannt war für seine Attacken. Für den Bischof von Konstantinopel stellten die Präsenz und die Einmischungen von Euseb in die Belange der Kirche der Hauptstadt möglicherweise eine Bedrohung oder zumindest ein Ärgernis dar. Der Archimandrit Eutyches verweigerte sein Erscheinen vor der Synode aufgrund seines Gesundheitszustandes und seines Gelübdes und mobilisierte stattdessen gemäß der Anklage von Euseb Anhänger unter den Mönchen von Konstantinopel und bei Persönlichkeiten am Hof.<sup>161</sup> Damit entwickelte sich die Angelegenheit auch zu einem Autoritätskonflikt zwischen dem Bischof und einem Teil der Mönche.

Euseb forderte in der Untersuchung, dass zwei Briefe von Cyrill als Definition der Orthodoxie vorgelesen werden sollten, den zweiten an Nestorius sowie den Unionsbrief (*Laetentur coeli*) an Johannes von Antiochia. Zwei Kleriker wurden zu Eutyches gesandt und berichteten von seiner Weigerung zu erscheinen und seiner Beteuerung, in Übereinstimmung mit den Vätern von Nicaea und Ephesus zu glauben und die Schrift als Grundlage seines Glaubens zu studieren. Nach der Inkarnation verehere er die eine Natur des Logos, des Herrn Jesus Christus. Eutyches habe auch ein Dokument verlesen, in welchem er sich gegen die Verleumdung verwehrt, er lehre, der Logos habe himmlisches Fleisch gehabt.<sup>162</sup> Die Synode lud ihn noch einmal vor, allerdings kam nun auch der Bericht Eusebs, Eutyches habe die Archimandriten der übrigen

156 Vgl. dazu Caner, *Wandering, Begging Monks*, 223–235.

157 Conc. Chalc. I,231–234 (ACO II,1,1, 102). Vgl. auch May, *Das Lehrverfahren*, 31: „Es zeigte sich von neuem: Flavianus war kein unparteiischer Richter. Er nahm die Entschuldigung des Eutyches wegen Krankheit an, was wiederum sein relatives Wohlwollen für diesen oder jedenfalls seinen Wunsch nach möglichst reibungsloser Beilegung des Konfliktes bezeugt.“

158 Conc. Chalc. I,225 (ACO II,1,1 100). Gemäß der Klage, welche Eutyches in Ephesus (449) einreichte.

159 Conc. Chalc. I,231–234 (ACO II,1,1, 102).

160 Conc. Chalc. I,419 (ACO II,1,1, 131).

161 Conc. Chalc. I,381 (ACO II,1,1, 126).

162 Conc. Chalc. I,359 (ACO II,1,1, 124).

Klöster zu seiner Unterstützung gegen Flavian aufzubringen versucht.<sup>163</sup> Euseb stellte Eutyches damit als Aufrührer gegen den Bischof und Feind des innerkirchlichen Friedens hin, was der Bischof auch so aufnahm.<sup>164</sup>

Erst auf die dritte Vorladung hin trat Eutyches unter dem Schutz kaiserlicher Truppen vor die Synode. Die dreimalige Vorladung eines Angeklagten entsprach Kan. 74 der Apostolischen Konstitutionen und war auch schon bei der Absetzung von Nestorius peinlich genau beachtet worden.<sup>165</sup> Die entscheidende Frage bestand darin, ob Eutyches bereit war, mit Flavian und Euseb von zwei Naturen nach der Inkarnation zu sprechen.<sup>166</sup> Flavian und Euseb beriefen sich dafür auf den Unionsbrief und das darin enthaltene Bekenntnis zu Christus als vollkommenem Menschen und vollkommenem Gott, wogegen Eutyches erklärte, dass diese Aussage nicht schriftgemäß sei.<sup>167</sup> Eutyches betonte mehrfach, dass er gewisse Aussagen Flavians als neu empfinde und ihnen nur zustimme, weil Flavian es ihm als sein Bischof befehle. Damit sprach er einerseits das Machtverhältnis an, andererseits lag darin der implizite Vorwurf von Neuerungen, die in Ephesus (431) mit Kan. 7 untersagt worden waren. Die orthodoxen Gewährsschriften des Eutyches waren die Bibel und das Glaubensbekenntnis von Nicaea. Wie schon im Falle von Nestorius reichte das Nicaenum jedoch nicht, um die strittigen Punkte zu klären. Die Heimsynode verlangte eine explizite Anerkennung von zwei Naturen in Christus nach der Inkarnation. Der Vertreter des Kaiser, Florentius, zwang Eutyches zu einer klaren Stellungnahme und forcierte damit seine Verurteilung.<sup>168</sup> Die Synode kam zum

<sup>163</sup> Conc. Chalc. I,432 (ACO II,1,1, 132 f.).

<sup>164</sup> Conc. Chalc. I,444 (ACO II,1,1, 134).

<sup>165</sup> Vgl. entsprechende Bemerkung von Juvenal, ACO I,1,2, II,14–20; ACO I,1,2, 12,17–20. Eine erste bekannte Rezeption des Kanons stellte die Synode von 394 in Konstantinopel dar, wo Nectarius auf die apostolischen Kanones verwies mit der Forderung, dass eine Synode nötig sei und nicht zwei oder drei Bischöfe einen anderen absetzen dürften. Entscheidend für die Konzile im fünften Jahrhundert wurde insbesondere die Beachtung der Vorgabe, dass man den angeklagten Bischof dreimal vor eine Synode laden müsse, wo er zu den Anschuldigungen Stellung nehmen sollte. Vgl. dazu H. Ohme, *Greek Canon Law to 691/2*, in: *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, hg. v. W. Hartmann / K. Pennington (*History of Medieval Canon Law*), Washington 2012, 24–114, hier 32.

<sup>166</sup> Conc. Chalc. I,527 (ACO II,1,1, 143).

<sup>167</sup> Conc. Chalc. I,535 (ACO II,1,1, 144 f.).

<sup>168</sup> Die Strategie hinter diesem Verhalten ist vielfach hinterfragt worden, da davon auszugehen ist, dass Florentius den Prozess im Sinne des Kaisers steuerte. Eduard Schwartz hat die These aufgestellt, der Kaiser habe hier eine doppelte Strategie angewandt. Die Verurteilung von Eutyches durch die Synode sollte den Vorwand liefern, um die Orientalen in einem Konzil umso deutlicher zu verurteilen. Vgl. E. Schwartz, *Der Prozess des Eutyches*, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse Abt. 5 (1929) 1–52. Diese These hat wegen ihres stark hypothetischen

Schluss, dass Eutyches sich der Häresie des Apollinarius und des Valentinus schuldig gemacht habe und schloss ihn von dem Rang der Priester, der Kommunionsgemeinschaft und der Leitung seines Klosters aus.<sup>169</sup> Es ist umstritten, wie begründet diese Verurteilung war. Georges Bevan und Patrick Gray haben gezeigt, dass Eutyches Vorwürfe wie die Lehre von einem himmlischen Fleisch Christi, gegen die er sich explizit gewehrt hatte, unterstellt wurden.<sup>170</sup> Strittig ist auch, ob Eutyches eher ein harmloser alter Archimandrit war, der einer Intrige zu Opfer fiel,<sup>171</sup> oder ob er aktiv in den Intrigen mitmischte.<sup>172</sup> Die Frage ist aber kaum im Sinne einer klaren Alternative beantworten.

Eutyches focht seine Verurteilung sogleich an und mobilisierte Unterstützung am Hof und bei Dioscur von Alexandria, sowie beim Papst und weiteren italienischen Bischöfen, die er um die Anerkennung seiner Rechtgläubigkeit bat.<sup>173</sup> Seine rasche Reaktion und die Mobilisierung von Mönchen aus den unterschiedlichsten Klöstern könnten darauf hinweisen, dass er auch seinen Anteil an der Intrige hatte, der er schlussendlich zum Opfer fiel.

Theodosius II. kam der Klage gegen die Akten der Heimsynode nach und ließ eine ergebnislose Nachuntersuchung anstellen. Auf weitere Klagen berief er ein Konzil und ernannte Dioscur von Alexandria, einen prominenten Unterstützer von Eutyches, zum Vorsitzenden. Die Tatsache, dass der Kaiser ein Konzil einberief, um die Klagen eines Mönchs zu prüfen, zeigt, dass Theodosius II. bereits bei der Berufung des Konzils eine Verurteilung von Flavian anstrebte, zunehmend in einer Art Machtkampf befand. Auch machte er bereits in seinem Einladungsschreiben zum Konzil klar, dass er Flavian für den Unruhestifter hielt.<sup>174</sup>

---

Charakters kaum Unterstützung erhalten. Explizit unterstützt wird sie von Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 411 Anm. 141.

169 Conc. Chalc. 1,551 (ACO II,1,1, 145).

170 Vgl. Bevan/Gray, *The Trial of Eutyches*, 644–649.

171 So Bevan/Gray, *The Trial of Eutyches*, 654, sehen in der Verurteilung von Eutyches eine unfaire Taktik und die „rejection of conservative Cyrillian orthodoxy“.

172 Frend, *Monophysite Movement*, 32, kommentiert, Eutyches habe sich im Prozess „at times diabolically artful“ verhalten. Das Urteil Leos, Eutyches sei ein *imperitus senex* greift daher vermutlich zu kurz. Vgl. Leo, ep. 29 ad Theod. (ACO II,4, 9). Leo unterschätzte die Raffinesse von Eutyches in den Ränkespielen des Hofes und der Kirche von Konstantinopel.

173 *Libellus appellationis Eutychis ad Papam Leonem* (Coll. Novariensis de re Eutychis, ACO II,4, 33).

174 Vgl. neben den Akten zu Chalcedon, wo Ausschnitte aus Ephesus 449 vorgelesen wurden, die syrischen Akten. Flemming, *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*; W. de Vries, *Das Konzil von Ephesus 449, eine „Räubersynode“?*, OCP 41 (1975), 357–398. Für die schwierige Beziehung zwischen Flavian und Theodosius nach der Heimsynode vgl. Nestorius, *Heracl. 298–300 und Pfeilschifter, Der Kaiser und Konstantinopel*, 404–410.

Leo von Rom hatte auf die Bitte des Eutyches um Unterstützung zurückhaltend reagiert und seine Unkenntnis über die Lage kundgetan.<sup>175</sup> Er forderte von Flavian, der ihn bisher nur zusammen mit den Bischöfen von Mailand und Ravenna von der Verurteilung und Exkommunikation des Eutyches durch die Heimsynode in Konstantinopel in Kenntnis gesetzt hatte, genauere Angaben.<sup>176</sup> Im Hinblick auf die Synode von 449 äußerte sich Leo für die Seite von Flavian und schickte seinen berühmten *Tomus* an Flavian, der die Lehrfragen abschließend klären sollte.<sup>177</sup> Er stellte sich für Ephesus (449) ein Konzil vor, bei dem Flavian die Konditionen an Eutyches stellen konnte, unter denen dieser wieder in die Kirche aufgenommen wurde.<sup>178</sup>

In Ephesus (449) kam es stattdessen unter der Leitung von Dioskur zur vollen Rehabilitierung von Eutyches und der Zelebration von Cyrill und seinen Anathematismen als Richtschnur der Orthodoxie.<sup>179</sup> Mit Hilfe des gastgebenden Bischofs Stephan von Ephesus, sowie Juvenal von Jerusalem, Thalassius von Caesarea und Euseb von Ancyra wurden Flavian von Konstantinopel und Euseb von Dorylaeum verurteilt und abgesetzt, weil sie häretische Neuerungen eingeführt hätten.<sup>180</sup> Auch weitere Bischöfe wurden verurteilt und abgesetzt, darunter Ibas von Edessa, Theodoret von Cyrus und Irenaeus von Tyrus.<sup>181</sup>

---

Pfeilschifter sieht Flavian als Unruhestifter. Nestorius erwähnt eine Episode, wo der Kaiser von der Kirche Steuern forderte, obwohl dies der Gesetzeslage widersprach, worauf Flavian eine Bitte um Erleichterung am Ostergottesdienst organisierte mit der Begründung, der Kirche fehle das Geld. Der Kaiser wurde wütend und vermeinte die Bitte, worauf Flavian wertvolle Kultgegenstände öffentlich einschmelzen ließ, um die Forderungen des Kaisers zu begleichen. Er erweckte dabei einen sicher einkalkulierten Sturm der Empörung des Volkes gegen den Kaiser, der umso wütender wurde. Allerdings gelang es Flavian nicht, eine so starke Unterstützung im Volk zu erlangen, dass es ihn vor dem kaiserlichen Zorn gerettet hätte. Nestorius stellte Flavian im *Liber Heraclidis* als Opfer des Kaisers und der Intrigen von Pulcheria dar und zog damit eine Parallele zu seinem eigenen Fall, was seine Glaubwürdigkeit einschränkt. Er gibt auch an, Flavian habe dem Kaiser ein Rücktrittsgesuch gestellt, was dieser aber mit dem Verweis auf das Konzil verweigert habe.

175 Leo, ep. 24 (ACO II,4, 3).

176 Leo, ep. 23 (ACO II,4, 4f.).

177 Klug, Alexandria und Rom, 382, hält die Bedeutung des *Tomus* fest, dass hier „die römische Kirche sich damit zum ersten Mal aktiv und selbstbewusst in eine theologische Debatte innerhalb des kirchlichen Ostens einschaltete“.

178 Vgl. Leo, ep. 36–38 (ACO II,4, 17f.).

179 Conc. Chalc. 1,884,113 gr. Text (ACO II,1,1, 186). In der englischen Übersetzung von Price/Gaddis 1,884,114.

180 Vgl. Conc. Chalc. 1,943.966 (ACO II,1,1, 189f.192).

181 Zur Anklage von Theodoret durch den antiochenischen Presbyter Pelagius vgl. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode III, 86f. Pelagius wurde aufgetragen, nur die Schriften der Philosophen auszulegen, was darauf hinweist, dass er als christlicher Lehrer wirkte. Er sollte auch gezwungen werden, seinen Lehren abzuschwören und einen *libellus* von Dom-

Domnus von Antiochia wurde der Beihilfe und Duldung des Nestorianismus bezichtigt und ebenfalls abgesetzt. Der von Leo gesandte Lehrbrief an Flavian (*Tomus Leonis*) wurde nicht vorgelesen und die Unterschriften unter die zahlreichen Absetzungen teilweise unter Androhung von Gewalt erzwungen. Leos Gesandter Hilarius protestierte gegen das Vorgehen gegen Flavian und boykottierte den restlichen Verlauf mit Abwesenheit. Er konnte einer Gefangennahme entgehen und floh nach Rom. Flavian starb nach seiner Absetzung vermutlich auf dem Weg ins Exil oder kurz darauf.<sup>182</sup>

Das Konzil ist aufgrund dieser Vorfälle von Leo als *Latrocinium* (Räubersynode) bezeichnet worden. Das Ausmaß der in Ephesus ausgeübten Gewalt ist allerdings umstritten. In den Akten wird die Androhung von Gewalt mehrfach deutlich, wie viel davon umgesetzt wurde, bleibt offen. In seinem Appellationsbrief an Leo spricht Flavian davon, man habe die Bischöfe zu Unterschriften gezwungen, über eigene Misshandlungen spricht er dagegen nicht und auch nicht über die Art und Weise, wie die Zustimmung erzwungen wurde.<sup>183</sup> Die später in Chalcedon geäußerten Vorwürfe, Dioscur und der Archimandrit Barsauma seien die Mörder von Flavian, sind daher zu relativieren. Dennoch spricht einiges dafür, dass die Entscheidungen vieler Bischöfe unter massivem Druck zustande kamen und dieser Druck deutlich über den üblichen Druck zur

---

nus und Theodoret zu unterzeichnen, der seine Rechtgläubigkeit bestätigte. Die Schrift, aufgrund derer Theodoret in Ephesus angeklagt wurde, war nicht der *Eranistes*, sondern die Verteidigung von Diodor und Theodor, vgl. ebd. 104f.

182 Vgl. dazu H. Chadwick, *The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A prologue to the Council of Chalcedon*, JThS 6 (1955), 17–34, hier 19f. Chadwick macht darauf aufmerksam, dass Flavians Tod in den späten Quellen möglichst nahe an seine Misshandlung in Ephesus gerückt wurde. Da er aber einen Bericht an Leo schrieb, ist die Darstellung, dass Flavian unmittelbar an der Misshandlung am Konzil starb, wenig überzeugend. Der *libellus* des Diakons Ischyrius erwähnt, dass er von den Diakonen Petrus und Harpocratian misshandelt und zusammengeschlagen wurde, wie auch Flavian von diesen in Ephesus misshandelt worden sei. Vgl. Conc. Chalc. 111,51 / gr. 11,51. Der Bericht von Hilarius an Leo lässt aber nicht vermuten, dass er Flavian halbtot zurückgelassen hatte. Vgl. Chadwick, *Exile and Death*, 21. Allerdings spricht Basilius von Seleucia in Conc. Chalc. 1,853 davon, dass Dioscur sie mit der Verurteilung zu einem mörderischen Verbrechen zwang, was den Tod Flavians in die Nähe seiner Verurteilung bringt. Etwas abenteuerlich ist Chadwicks Hypothese, dass Flavian erst 450 gestorben sei und zwar durch den Einfluss von Anatolius, damit dieser als legitimierter Nachfolger anerkannt würde. Denn Leo von Rom hatte den Klerus von Konstantinopel ermahnt, keinen anderen Bischof zu Lebzeiten von Flavian zu akzeptieren, vgl. Leo, ACO 11,4, 21. Insofern Anatolius aber nie mit einem derartigen Vorwurf oder Widerstand konfrontiert wurde und Leo jeglichen Verdacht genutzt hätte, den unliebsamen Konkurrenten nach dem Konzil von Chalcedon auf solche Vorwürfe hinzuweisen, ist die These unwahrscheinlich.

183 Vgl. Flavian, *libellus appellationis ad Leonem* (ACO 11,2,1, 77–79).



konziliaren Übereinstimmung hinausging. Während die Ausübung körperlicher Gewalt vermutlich geringer war als später behauptet, verweisen die Akten auf massive verbale Einschüchterungen. So riefen die Anwesenden gemäß den syrischen Akten, dass alle diejenigen, welche Christus in zwei (Naturen) teilten, selbst zweigeteilt werden müssten.<sup>184</sup> Der *comes* Helpidius war mit seinen Soldaten präsent. Dioscur setzte im Anschluss an das Konzil ein Rundschreiben für sämtliche Bischöfe auf, um sie über die Entscheidungen zu informieren. Darin nannte er neben dem Nicaenum auch die beiden Konzile von Ephesus (431 und 449) verbindlich und forderte die Bischöfe auf, ein beigelegtes Formular zu unterzeichnen, welches ihre so definierte Rechtgläubigkeit bestätigte. Weiter trug Dioscur den Bischöfen auf, Nestorianer zu verfolgen und nicht zum Priesteramt zuzulassen.<sup>185</sup> Die darüber hinausgehende Festlegung der Anathematismen Cyrills als Richtschnur der Orthodoxie wie sie die Akten belegen, nahm er dagegen nicht in das Rundschreiben auf.

Für Leo von Rom war der Ausgang des Konzils ein Schock, sie festigte aber Roms Unterstützung von Konstantinopel gegen Dioscur.<sup>186</sup> Leo anerkannte das Konzil und seine Beschlüsse nicht und forderte Theodosius II. auf, es ihm gleich zu tun, allerdings erfolglos. Das Vorgehen der Synode, welche sein Schreiben ignoriert und Flavian, Euseb und Theodoret abgesetzt, exkommuniziert und verhaftet hatte, machte Leo zum engagierten Mitstreiter – oder gemäß eigenem Selbstverständnis eher zum Vorstreiter – auf der Seite Flavians. Die bisherige Verteilung der Kräfte hatte sich damit signifikant verschoben. Nun standen nicht wie bisher Alexandria und Rom als beinahe unbesiegbare Allianz zusammen, sondern Rom hatte sich für Konstantinopel entschieden.

Die Ereignisse um den Fall von Nestorius und die Entwicklungen bis vor das Konzil von Chalcedon sollen nun noch einmal genauer auf die unterschiedlichen Konfliktfelder hin untersucht werden, die auch das Konzil in Chalcedon entscheidend bestimmten.

184 Vgl. Conc. Chalc. I, 491 (ACO II, 1, 1, 140).

185 Vgl. das Schreiben Dioscurs an alle Bischöfe, Flemming, Akten der Ephesinischen Synode, 154–157.

186 Nach Klug, Alexandria und Rom, 404, löste die Brückierung Roms durch die Unterschlagung des *Tomus* sowie der Behandlung seiner Gesandten am Konzil, unter anderem die erzwungene Festhaltung des Erzdiakons Hilarius, die klare Positionsänderung und die Zuwendung zu Konstantinopel aus. Bezeichnend für den sich anbahnenden Konflikt zwischen Leo und Dioscur war aber schon die Reaktion Leos auf den Antrittsbrief von Dioscur, in dem Leo Dioscur auf das Schülerverhältnis von Alexandria zu Rom verwies, wie einst Marcus ein Schüler Petri gewesen sei. Leo forderte Dioscur unmissverständlich auf, sich an die Vorgaben Roms zu halten, was in Alexandria nicht geschätzt wurde. Vgl. Leo, ep. 9 (PL 54, 624f.). Vgl. dazu auch Klug, Alexandria und Rom, 366–371.

### 1.3 Die Konkurrenz der Metropolen

Der Konflikt um Nestorius widerspiegelt die Konkurrenz zwischen den großen Metropolitsitzen der Kirche und ihrem Ringen um Autorität und Vorrangstellung insbesondere im Osten. Die Konkurrenz unterschiedlicher Städte und ihrer jeweiligen theologischen Traditionen befeuerte die Diskussionen und Entwicklungen des christlichen Dogmas entscheidend.<sup>187,188</sup> Das Verhältnis der östlichen Kirchen war durch den stetigen Machtzuwachs der neuen Metropole Konstantinopel seit dem Ende des vierten Jahrhunderts in Bewegung geraten, indem Konstantinopel zunehmend Autorität und Einfluss beansprucht hatte, welche zuvor Antiochia und Alexandria sowie die kleinasiatischen Metropolen für sich reklamiert hatten. Ein großer Teil der Konflikte vor und nach dem Konzil sind als Reaktionen auf die neue Stellung und Selbstbehauptung von Konstantinopel im Reigen der spätantiken Metropolen zu sehen, wobei diese neue Stellung von den Kaisern und ihrer Förderung der neuen Hauptstadt abhängig war. Die Durchsetzung der neuen Vormacht auch in kirchlichen Belangen sollte einer der zentralen Punkte des Konzils von Chalcedon werden. Seit dem vierten Jahrhundert waren die jeweiligen Positionen und der Einfluss der alten Metropolen und christlichen Zentren unsicherer geworden und wurden in Folge regelmäßig ausgetestet. Die Bedeutung einzelner Bischöfe war nur teilweise durch die politische Bedeutung der Stadt definiert, weitere Faktoren bestimmten ihre Autorität und ihren Einfluss ebenso. Dazu gehören unter anderem die kirchlichen Strukturen innerhalb einer Provinz oder einer Diözese, das Verhältnis zur lokalen politischen Elite, das Verhältnis von Stadt und Hinterland, der Einfluss auf die monastischen Zentren, die Struktur innerhalb der Gemeinde und das Verhältnis zum Klerus.<sup>189</sup>

187 Vgl. auch S. Rebenich, *Kirche in der Spätantike: Koexistenz, Konkurrenz und Konflikt*, in: *Was ist Kirche in der Spätantike?* Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen (02.–05.01.2015), hg. v. P. Gemeinhardt, Leuven 2017, 35–56: 40. In Anlehnung an G. Simmel hat Stefan Rebenich die Konkurrenz als eine indirekte Form der Auseinandersetzung vom Konflikt als der direkten unterschieden. Die Gunst von Dritten entscheidet dabei, wer sich in einer Konkurrenzsituation durchsetzt und die Aufmerksamkeit richtet sich deshalb nicht auf die Vernichtung des Gegners, sondern auf die Stärkung der eigenen Position, wirkt also wertsteigernd. Ebd., 42–44. Die Konkurrenz machte es notwendig, sich mit gegnerischen Meinungen auseinanderzusetzen und dadurch wurde auch die Gemeinschaft wieder gestärkt, weil man nicht verbindungslos nebeneinander existierte. Ebd., 46.

188 Vgl. ebd., 42. Rebenich bezieht sich auf G. Simmel, *Die Soziologie der Konkurrenz*, in: *Neue Deutsche Rundschau* 14 (1903), 1009–1023 = Ders. *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*, Gesamtausgabe Bd. 7, hg. v. R. Kramme / O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1995, 221–246.

189 Die Diözesen sind in der römischen Verwaltung die übergeordneten Verwaltungseinheiten.

### 1.3.1 *Die Konkurrenz zwischen Alexandria und Konstantinopel*

Seit dem Beginn des fünften Jahrhunderts hielten wiederkehrende Konflikte zwischen den Bischöfen von Alexandria<sup>190</sup> und denen der neuen Hauptstadt Konstantinopel den Osten in Atem.<sup>191</sup> Während Alexandria als großes Wirtschafts- und Bildungszentrum mit alter christlicher Tradition schon lange auch in der Kirche eine herausragende Rolle einnahm, gewann Konstantinopel als neue Kaiserstadt vor allem seit der Amtszeit von Theodosius I. (379–394) rasch an Bedeutung. Die Kirche der Hauptstadt genoss die intensive Zuwendung des theodosianischen Hofes, was sie zur ernsthaften Konkurrentin zur Kirche von Alexandria werden ließ.<sup>192</sup> Als das neue Rom, wie Konstantinopel am Konzil von Konstantinopel 381 bezeichnet wurde, genoss dessen Bischof rasch viel Ansehen und Bedeutung und dehnte den Einfluss auf die umliegenden Provinzen aus. Der Kaiser berief auf diese Position auch regelmäßig selbst Personen, die ihm genehm waren.<sup>193</sup>

Der ägyptische Metropolit verfügte theologisch und kirchenpolitisch über eine althergebrachte Sonderstellung im Osten. Er stand an der Spitze einer klaren, hierarchischen Struktur der Kirchen Ägyptens und Libyens. Gemäß den Bestimmungen des Konzils von Nicaea mussten ihm die Bischöfe von Ägypten und Libyen kirchenpolitisch und theologisch Folge leisten.<sup>194</sup> Mit dem Einfluss

---

ten, welche mehrere Provinzen vereinen. Im Osten gab es in der betreffenden Zeit nach der Reichteilung von 395 bis zur arabischen Invasion die Diözesen Thracia, Asia, Pontus, Oriens und Aegyptus unter dem *praefectus praetorio per Orientem* sowie die Diözesen Dacia und Macedonia unter dem *praefectus praetorio per Illyricum*. Vgl. dazu B. Bleckmann / P.J. Rhodes, Art. Dioikesis, in: Der Neue Pauly (DNP) Bd. 3, Stuttgart 1997, Sp. 607 f.

190 Zu Alexandria vgl. Alexandria (Civitas Orbis Mediterranei Studia 1), hg. v. T. Georges / F. Albrecht / R. Feldmeier, Tübingen 2013; C. Haas, Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict, Baltimore 1997; Ph. Blaudeau, Puissance ecclésiastique et puissance sociale: le siège alexandrin au prisme du Code théodosien et des Constitutions sirmondiennes, in: Droit, religion et société dans le Code Théodosien. Troisièmes Journées d'Etude sur le Code Théodosien, Neuchâtel, 15–17 février 2007, hg. v. J.-J. Aubert / Ph. Blanchard, Genève 2009, 87–110; E. Wipszycka, Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive, Roma 1996; Wipszycka, The Alexandrian Church. People and Institutions (The Journal of Juristic Papyrology, Supplements 25), Warsaw 2015.

191 Vgl. Blaudeau, Alexandrie et Constantinople, 245–380; Baynes, Alexandria and Constantinople, 145–156; B. Isele, Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.) (JAC Ergänzungsband Kleine Reihe 4), Münster 2010.

192 Vgl. für die komplexe Situation des Bischofs der Hauptstadt mit der Nähe zum Kaiser und dem damit gegebenen Einfluss aber auch der starken Kontrolle, Pfeilschifter, Der Kaiser und Konstantinopel, Einleitung; 355–451, bes. 357–362; 416–422.

193 Vgl. dazu van Nuffelen, Episcopal Succession, 441–445.

194 Kan. 6 von Nicaea. Eine wichtige Basis der Macht der alexandrinischen Bischöfe war die

über die christliche Bevölkerung der ganzen Gegend und den großen Einkünften des Bischofssitzes war der alexandrinische Metropolit ein wichtiger Akteur in der Region und verfügte auch wirtschaftlich über beträchtliches Machtpotential durch den Landbesitz, die Schiffsflotte oder den Verleih von Geldern.<sup>195</sup> Auch verfügte er über einen riesigen Mitarbeiterstab.<sup>196</sup>

Der Bischof von Konstantinopel dagegen besaß nicht einmal Metropolitanrechte über die ihn umgebende Provinz Thracia, die dem Bischof von Heraclea unterstellt war. Während der Bischof von Alexandria mehrheitlich treue Suffraganbischöfe hatte, die ihm gemäß den Bestimmungen des Konzils von Nicaea folgten, war der Bischof von Konstantinopel in einer ambivalenten Stellung nahe an der kaiserlichen Macht und zugleich inmitten unter anderen einflussreichen Personen und Parteien, denen ein zu starker Bischof ein Dorn im Auge war. Anders als der alexandrinische Bischof, der in seiner Stadt mit den Krankenträgern (*parabalani*) über eine Art privater Schutztruppe verfügte, war der Bischof von Konstantinopel auf den Schutz durch die kaiserlichen Truppen angewiesen.<sup>197</sup> Zudem standen die florierenden monastischen

---

Tatsache, dass sämtliche Bischofsweihen in seinem Einflussgebiet von ihm genehmigt werden mussten. Vgl. Baynes, *Alexandria and Constantinople*, 147.

195 Vgl. M.J. Hollerich, *The Alexandrian Bishops and the Grain Trade: Ecclesiastical commerce in Late Roman Egypt*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 25,2 (1982), 187–207. Er verweist für die Zeit von Athanasius auf Athanasius, *Apologia secunda* 9,1–4; 18; 87,1; Socr. H.e. 11,17 für die Bemühungen des Bischofs, aus kirchenpolitischen Machtspielen die Kornlieferungen zurückzuhalten. Auch später taucht der Vorwurf regelmäßig auf. Peter II. versuchte mit diesem Druckmittel auf die Besetzung des vakanten Bischofsstuhls von Konstantinopel im Jahr 380 Einfluss zu nehmen, vgl. ebd. 193f und Greg. Naz., *Carmen de vita sua* 750–1081. Dioscur von Alexandria wurde in Chalcedon durch den Ankläger Ischyron vorgeworfen, Korn zurückgehalten und später zu übersteuerten Preisen verkauft zu haben, vgl. Conc. Chalc. 111,51 / gr. 11,51 (ACO 11,1,2, 17,31–39 [213,31–39]). Der Umfang des Engagements der Metropoliten in den Kornhandel ist umstritten. Vgl. Hollerich, ebd., 203. Kircheneigene Boote, welche dem Transport von Korn dienten, sei es zur Versorgung von Armen oder zur Bezahlung von Steuern und Liturgien der Ländereien sind weit bezeugt. Vgl. ebd., 205. Auch die Klöster nahmen ab dem fünften und sechsten Jahrhundert intensiv an der Güterproduktion und dem Verkauf teil. Dabei war der Verkauf von Waren aus den kircheneigenen Ländereien nilaufwärts eine entscheidende Einnahmequelle der alexandrinischen Metropoliten/Patriarchen.

196 Vgl. dazu Wipszycka, *The Alexandrian Church*, 237–270.

197 Zum Einsatz der *parabalani* in Alexandria vgl. J. Hahn, *Art. parabalani*, *RAC* 26 (2014), 924–932, sowie grundsätzlich CT XVI,2,42 f. Vgl. auch Blaudeau, *Puissance ecclésiale*, 104 f. Die Zahl wurde erst auf fünfhundert und kurz darauf auf sechshundert festgesetzt, wobei das Gesetz regelte, dass die *parabalani* weder an öffentlichen Veranstaltungen noch Gerichtsuntersuchungen oder anderen zivilen Veranstaltungen teilnehmen dürften, wobei vom Terror die Rede ist, welcher von diesen ausgehe (*terrore eorum, qui Parabalani nuncupantur*). Das folgende Gesetz setzt die Kompetenzen des Bischofs fest, der sowohl die Benen-

Gemeinschaften und Asketen in Konstantinopel teilweise in scharfer Opposition zum Bischof, während die alexandrinischen Metropoliten seit Athanasius die Mönche in der Stadt und im Hinterland unter Kontrolle hielten. Sie bauten dabei auf eine spirituelle Autorität als theologische Ratgeber, die Athanasius errichtet hatte und auch von Cyrill gepflegt wurde.<sup>198</sup> Wichtiges Element dieser Autorität war die sakramentale Gewalt des Bischofs und seiner Priester, die eine gewisse Kontrolle der monastischen Gemeinschaften erlaubte.<sup>199</sup> Illustriert wird der enge Zusammenhalt zwischen dem Bischof, seinem Klerus und den Mönchen durch das Sakrament der Eucharistie in der koptischen *Vita* des ägyptischen Archimandriten Schenute von Atripe.<sup>200</sup> Schenute hatte sich aus Ärger über seinen Bischof, dem er Korruption vorwarf, von dessen Kommunionsgemeinschaft ferngehalten, worauf ihm der Bischof die Exkommunikation angedroht hatte. Darauf hatte Schenute gemäß der Biographie eine Vision, in der ihm Jesus erschien und sagte, er könne nur zu denen kommen, welche der Kommunionsgemeinschaft angehörten. Als Konsequenz akzeptierte der Mönch die sakramentale Gewalt des Bischofs wieder.<sup>201</sup>

Ein anderer Pfeiler des bischöflichen Einflusses in Alexandria waren die Armen der Stadt: Der alexandrinische Bischof war der wichtigste Patron der Armen und wurde als Anwalt der Armen gegenüber den zivilen Machthabern als Repräsentationsfigur des Volkes wahrgenommen.<sup>202</sup> In Konstantinopel dagegen wurde diese Patronatsfunktion über die Armen auch von den

---

nung durchführen konnte als auch die Aufsicht innehatte. Das vorangehende Gesetz aus dem Jahr 416 hatte die *parabalani* stärker unter die Aufsicht des Stadtpräfekten gestellt, dem auch die Ernennung neuer Mitglieder zugesprochen war. Vermutlich auf Einspruch des Bischofs hin folgte zwei Jahre später ein neues Edikt, das dem Bischof diese Rechte zugestand. Eine Klage gegen Dioscur beschreibt, dass dieser einen Kleriker durch seine Schläger zusammenschlagen und in einem Hospital einsperren ließ, bis er sich bereit erklärte, die Stadt zu verlassen. Vgl. den *libellus* des Ischyrius Conc. Chalch. III,51 / gr. II,51 (ACO II,1,2, 19,6–12 [215,6–12]).

198 Bischof Theophilus hatte in seinem Konflikt mit den Mönchen aus Nitria die brutalen Konsequenzen eines Konflikts mit dem Bischof aufgezeigt. Vgl. auch E.A. Clark, *The Origenist Controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton, N.J. 1992 und Baynes, *Alexandria and Constantinople*, 148, der von einer „relentless brutality of Theophilus“ spricht.

199 Zur Bedeutung der Eucharistie für die bischöfliche Autorität vgl. H. Chadwick, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, JThS 2 (1951), 145–161.

200 Schenute lebte nach Angabe seiner Biographen von ca. 348 bis 466, diese Eckdaten sind aber umstritten.

201 Vgl. für die koptische *Vita*: J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalen ägyptischen Christentums* (TU 25, NF. 10) Leipzig 1903, 57 und Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums*, 305.

202 Vgl. Haas, *Alexandria*, 79.

Archimandriten in Anspruch genommen und ebenso von der kaiserlichen Familie.<sup>203</sup> Ein weiterer Rückhalt für den Bischof von Alexandria war das traditionell enge Verhältnis zu Rom. In kirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen im Osten konnten die Alexandriner als Rückendeckung für ihre Position die Übereinstimmung mit Rom anführen.<sup>204</sup>

Die alexandrinischen Bischöfe übten mit ihren Vertretern am Hof (*apocrisarii*) auch in Konstantinopel beträchtlichen Einfluss aus und konnten dem Einfluss der Bischöfe von Konstantinopel am Hof entgegentreten und die eigenen Interessen einbringen. Die Strategie funktionierte erstaunlich gut, insbesondere, weil die Machtbasis des Bischofs von Konstantinopel viel umstrittener war als diejenige der alexandrinischen Kollegen. Cyrill konnte die wirtschaftliche Macht Alexandrias einsetzen, um während des Konzils von Ephesus die Stimmung zu seinen Gunsten zu wenden, indem er eine Nahrungsmittelknappheit mit Getreidelieferungen aus Alexandria überbrückte.<sup>205</sup> Auch seine großzügigen Geschenke an den Hof<sup>206</sup> sowie an die Mönche<sup>207</sup> nach der Pattsituation in Ephesus (431)<sup>208</sup> halfen entscheidend mit, die Stimmung gegen Nestorius zu kippen.

Die Kaiser waren sich des Einflusses der alexandrinischen Metropoliten wohl bewusst. Aber das Schicksal von Athanasius zeigt deutlich, dass dominante Persönlichkeiten für den Kaiser fast nicht zu bändigen waren. Der Versuch des Kaisers, Athanasius zu ersetzen scheiterte am alexandrinischen Volk, das solche Einmischungen in der Besetzung ihres Repräsentanten nicht akzeptierte. Die große Distanz zur Hauptstadt führte dazu, dass die Kaiser im Hin-

<sup>203</sup> Mit wie viel Erfolg ist allerdings umstritten. Während Daniel Caner und Gilbert Dagron diese Funktion bei den Archimandriten sehen, ist Peter Hatlie skeptisch. Er geht davon aus, dass seit Johannes Chrysostomus und Nestorius die Armenfürsorge dem Bischof vorbehalten war. Vgl. P. Hatlie, *Monks and Monasteries in Constantinople ca. 350–850*, Cambridge 2007, 124.148; Caner, *Wandering, Begging Monks*, 223–235; G. Dagron, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, Travaux et mémoires 4 (1970), 229–276.

<sup>204</sup> Vgl. Baynes, *Alexandria and Constantinople*, 145–156.

<sup>205</sup> Hollerich, *The Alexandrian Bishops and the Grain Trade*, 196 f.

<sup>206</sup> Am Hof soll Cyrill an die 1400 Pfund Gold verteilt haben, was allerdings die alexandrinische Kasse strapazierte. Die jährlichen Einkommen ägyptischer Großgrundbesitzer betrug zwischen 1500 und 4000 Pfund Gold. Dieselbe Summe ist aber auch von einem alexandrinischen Kleriker aufgebracht worden, der unter Dioscur von Alexandria gegen seinen Bischof eine Klage bei dem Kämmerer und dem *magister officiorum* in Konstantinopel deponieren wollte. Vgl. Hollerich, *The Alexandrian Bishops and the Grain Trade*, 201 und Conc. Chalc. III, 57 / gr. II, 57 (ACO II, 1, 2, 21, 34–38 [217, 34–38]).

<sup>207</sup> Die Mönche wurden als Dank für ihre Proteste gegen Nestorius mit Kleidern und Korn versorgt, vgl. Hollerich, *The Alexandrian Bishops and the Grain Trade*, 196 f.

<sup>208</sup> Vgl. dazu oben, Kap. 1.1.3.

blick auf Ereignisse in Alexandria in der Regel mit vollendeten Tatsachen konfrontiert waren und sich regelmäßig an die Stimmung in Alexandria anpassen, um keine Aufstände in der wirtschaftlich wichtigen Region zu riskieren. Die Alexandriner waren bekannt für ihre Unabhängigkeit; ihr Stolz und ihre Gewaltbereitschaft waren in der Antike geradezu zum *Topos* geworden.<sup>209</sup>

Die Nähe zur kaiserlichen Macht zeigte sich in Konstantinopel besonders in der Heimsynode. Diese in Konstantinopel tagende Synode der in der Stadt anwesenden Bischöfe entwickelte sich zu einem eigenständigen Entscheidungsgremium der Kirche.<sup>210</sup> Sie diente der raschen Klärung von Fragen und

209 Zur Arroganz und dem widerspenstigen Wesen der Alexandriner vgl. Socrates, H. e. IV, 20, 1 f. (GCS.NF 1, 247 f. Hansen); VII, 13, 2 (GCS.NF 1, 357 Hansen): Ὁ Ἀλεξανδρέων δῆμος πλέον τῶν ἄλλων δῆμων χαίρει ταῖς στάσεσιν. Vgl. die Charakterisierung der Alexandriner bei Evagrius, H. e. II, 8 (55, 16–20 Bidez/Parmentier): Εὐξέαπτον γάρ τι χρήμα πρὸς ὀργὴν ὁ δῆμος καὶ τὰς τυχοῦσας ἀφορμὰς ὑπέκκαυμα τῶν βορύβων ἔχων· οὐχ ἥκιστα δὲ πάντων ὁ τῆς Ἀλεξάνδρου πλῆθει τε πολλῶ κομῶν καὶ μάλιστα ἀφανεῖ τε καὶ συγκλύδω, καὶ παραλόγῳ θράσει τὰς ὁρμὰς γαυρούμενος. Severus von Antiochia (ca. 456–538) bemerkte kritisch, die Alexandriner glaubten, die Sonne würde nur für sie aufgehen. Vgl. Severus Antioch., ep. ad Hippocr. (PO 12, 318 Brooks). Vgl. auch Frend, Monophysite Movement, 73 Anm. 2.

210 Unter einer Heimsynode (σύνδοδος ἐνδημοῦσα) wird die beständig tagende Synode in der Kaiserstadt unter dem Vorsitz des Ortsbischofs verstanden. Teilnehmen konnten alle sich in der Stadt befindenden Bischöfe. Die Akten der Heimsynode von 448 beschreiben die Synode zum ersten Mal unter dieser später üblichen Bezeichnung. Vgl. J. Hajjar, Le synode permanent (ΣΥΝΟΔΟΣ ΕΝΔΗΜΟΘΕΣΑ), dans l'église byzantine des origines au XI<sup>e</sup> siècle, OCA 164, Rom 1967; J. Preiser-Kapeller, Die hauptstädtische Synode von Konstantinopel (Synodos endemusa): Zur Geschichte und Funktion einer zentralen Institution der (spät)byzantinischen Kirche, *Historicum. Zeitschrift für Geschichte*, 96 (2007), 20–31. Preiser-Kapeller nennt als erste solche außerordentliche Synode die Schlichtung des Streitfalls über den Bischofssitz von Bostra im Jahre 394, wo Nectarius von Konstantinopel eine Synode der anwesenden Bischöfe einberief und ein Urteil fällte. Der Text ist ediert in *Discipline générale antique* (I<sup>ve</sup>–I<sup>xe</sup> s.), hg. von P. Ioannou (Pontifica commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, Fonti 9), 2 Bde., Rom 1962–1964, hier I/2, 438–444 sowie Protokoll in *Syntagma canonum* PG 104, 741. Bereits im vierten Jahrhundert waren Synoden durch den Kaiser einberufen worden, um für akute Probleme eine Lösung zu finden. Während der trinitarischen Streitigkeiten berief Konstans mehrfach eine Synode in Antiochia ein. Vgl. auch Hefele-Leclercq, *Historie des Conciles* I, 2, 703 f. Hajjar hält fest, dass Konstans überall, wo er Hof hielt, auch in Mailand oder Arles, Synoden einberief, welche strittige Fragen klären sollten. Hajjar, *Le synode*, 29: „De ce rapide aperçu sur cette période si troublée de la crise arienne un fait inéluctable se dégage manifestement: tous les conciles mentionnés se tinrent partout où l'empereur résidait, avec sa permission expresse ou souvent à son injonction.“ Inhaltlich ging es dabei um dogmatische Fragen, ebd. 30. Allerdings hält Hajjar fest, dass die späteren Heimsynoden nicht vom Kaiser einberufen wurden und daher nicht in direkter Tradition mit den Versammlungen unter Konstans stehend gesehen werden können. Gemäß Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 410, entwickelte sich die Heimsynode seit der Mitte des vierten Jahrhunderts, wurde allerdings erst in den Prozessakten des Eutyches so genannt. Die gemeinsame

gewann zunehmend an Bedeutung als Appellationsinstanz von anderswo verurteilten Klerikern und Bischöfen. Es scheint wahrscheinlich, dass die Klagen gegen Cyrill an einer solchen Sitzung untersucht werden sollten. Das Organ der Heimsynode mit ihrer Diskussion von Apellationsfällen an den Kaiser brachte Konstantinopel somit in unmittelbare Konkurrenz zu den anderen großen Bischofssitzen, da hier Entscheidungen aus Alexandria, Antiochia oder Rom revidiert wurden. Ein machtbewusster Bischof wie Nestorius, der rasch daran ging, seinen Einflussbereich durch Häretikerprozesse zu dominieren und den Kaiser zu beeinflussen, stellte für einen ebenfalls autoritären und machtbewussten Bischof wie Cyrill von Alexandria eine ernstzunehmende Konkurrenz dar. Dieser Machtzuwachs wurde für Cyrill im Verlauf des Jahres 429 auch persönlich bedrohlich, als die gegen ihn laufenden alexandrinischen Klagen vor das Tribunal von Nestorius gebracht wurden. Nestorius sprach diese Bedrohung in seinem zweiten Brief an Cyrill mit provokativer Deutlichkeit an. Er verwies Cyrill auf die blühende Orthodoxie in Konstantinopel und erinnerte ihn an den Abstieg des Hauses Sauls und den Aufstieg Davids, eine kaum verhüllte Anspielung auf die Entwicklung der Machtverhältnisse zwischen Alexandria und Konstantinopel.<sup>211</sup> Auch Theodosius II. sah im Konflikt zwischen Nestorius und Cyrill einen Machtkampf und brachte diese Ansicht in seiner *Sacra*, dem Einladungsschreiben zum Konzil von 431, offen zur Sprache, ohne allerdings die Dynamiken kontrollieren zu können.<sup>212</sup>

### 1.3.2 *Rom und Konstantinopel*

Auch Rom sah mit Sorge auf den wachsenden Einfluss des Bischofs von Konstantinopel.<sup>213</sup> Die Bedeutung der neuen Hauptstadt erkannte man in Rom schnell, zumal sich unter Theodosius II. erste Anzeichen zeigten, dass das kirchenpolitische Einflussgebiet Roms zugunsten von Konstantinopel eingeschränkt werden sollte. 421 erließ Theodosius II. ein Gesetz für die illyrischen

---

Urteilsfindung an der Synode scheint allerdings eher punktuell stattgefunden zu haben. Vgl. auch G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 417; 422; 438.

211 ACO I,1, 32,17 f.

212 Theodosius II. spricht von den Rivalitäten, welche die momentane Situation hervorgerufen hätten. Vgl. ACO I,1, 112. Für eine hauptsächlich theologische Deutung der Motivation Cyrills in der Kontroverse mit Nestorius vgl. etwa Chadwick, *Eucharist and Christology*, 145–161; G. Hillis, *The Holy Spirit and Episcopal Teaching Authority According to Cyril of Alexandria*, *Theoforum* 49 (2009), 187–208 sowie die bereits genannten Studien von John McGuckin und Hans van Loon.

213 Zum Verhältnis von Rom und Konstantinopel vgl. L. Grig / G. Kelly, *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford 2012.



Provinzen, das anordnete, dass über kirchliche Streitfälle in den illyrischen Provinzen neu nicht mehr der Bischof von Rom, sondern der Bischof von Konstantinopel mit der lokalen Synode zu bestimmen habe.<sup>214</sup> In Rom wehrte man sich vehement, worauf die Bestimmung sistiert wurde, dennoch war Rom in Alarmbereitschaft.

Der selbstbewusste Auftritt von Nestorius in seinem Antrittsbrief an Coelestin und weiteren Briefen mit der Forderung, ihn umfassend über die in Konstantinopel gegen ihre römische Verurteilung appellierenden Pelagianer zu informieren, fasste man in Rom als Anmaßung auf, was die künftige Einschätzung des Konfliktes von Nestorius mit Cyrill maßgeblich prägte.<sup>215</sup> Die Verknüpfung des Falls von Nestorius mit der Frage nach den Pelagianern in Rom erwies sich für Nestorius als fatal und brachte Rom auf die Seite von Alexandria.<sup>216</sup> Cyrill nutzte die Rivalität zwischen Rom und Konstantinopel im Hinblick auf die illyrischen Provinzen bewusst aus. In seinem Brief an Coelestin machte er diesen auf die Aufregung unter den macedonischen Bischöfen aufmerksam, welche von Nestorius verwirrt und in die Irre geleitet wurden. Damit wies er Coelestin darauf hin, dass Nestorius auch in dem von Rom beanspruchten Gebiet der illyrischen Provinzen aktiv war. Die Strategie erreichte das Ziel, Coelestin gegen Nestorius einzunehmen.<sup>217</sup>

### 1.3.3 *Antiochia und Konstantinopel*

Neben Alexandria und Rom war Antiochia ein weiteres traditionsreiches Zentrum mit einer noch längeren christlichen Tradition, da es sich sowohl auf die Wirksamkeit von Paulus als auch von Petrus in Antiochia berufen konnte.<sup>218</sup> Antiochia war wie Alexandria eine bedeutende Wirtschafts- und Bildungs-

214 CT XVI,2,45 vom 14. Juli 421. Vgl. Blaudeau, *Le siège de Rome*, 270.

215 Nestorius, ep. 1 ad Coelest. (ACO 1,2 Collectio Veronensis, 12–14). Vgl. dazu Fraisse-Coué, *Die theologischen Diskussionen*, 583.

216 Vgl. zum Verhältnis von Rom und Alexandria, Klug, *Alexandria und Rom*, 279–488 und für die nachchalcedonische Zeit Ph. Blaudeau, *Rome contre Alexandrie. L'interprétation pontificale de l'enjeu monophysite (de l'émergence de la controverse eutyquienne au schisme acacien 448–484)*: in: Adamantius 12 (2006), 140–216.

217 Vgl. Cyrill, ep. ad Coelest. (ACO 1,1,5, 10–12).

218 Theodoret berief sich in seiner Klage gegen die Einmischungen von Dioskur auf die Kanones von Nicaea und auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis von Petrus und Markus. Vgl. Thdt., ep. 86 ad Flav. (SC 98, 228,28–230,10 Azéma). Vgl. zu Antiochia G. Downey, *A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab conquest*. Princeton 1961; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and imperial administration in the later Roman Empire*. Oxford 1972; A.F. Norman, *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*, Liverpool 2000; D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East*, Cambridge 1982.

metropole. Im vierten Jahrhundert war Antiochia politisch sehr wichtig, weil sowohl der Kaiser regelmäßig dort residierte als auch der Sitz des *comes Orientis* sowie des *magister utriusque militiae per Orientem* in Antiochia war. Allerdings war die kirchliche Struktur in den syrischen Provinzen und den angrenzenden Provinzen viel loser strukturiert als in Ägypten. Das Schisma des vierten Jahrhunderts hatte seine Spuren hinterlassen und zu einer verhältnismäßig schwachen Hierarchie und Infrastruktur der Kirche geführt. Die Bischöfe von Antiochia mussten ihre Kräfte darauf verwenden, ihre Mitglieder nicht an konkurrierende Gruppen zu verlieren und hatten nicht die Kapazität, sich um die Ausdehnung ihres Einflusses im Umland zu bemühen.<sup>219</sup> Der direkte Einfluss des Metropoliten auf das Umland war eher gering, das vielfach syrischsprachige Hinterland bis zur persischen Grenze und die monastischen Zentren blieben weitgehend unabhängig von der Metropole.<sup>220</sup> Auch scheint die antiochenische Kirche trotz der Bedeutung der Stadt im vierten Jahrhundert im Vergleich mit anderen großen Städten nur wenig Besitz durch private Stiftungen angehäuft zu haben. Gerade im Vergleich mit Alexandria fehlten den antiochenischen Bischöfen die Mittel, um ihre Position wirkungsvoll durchzusetzen. Erst wurde Apamea um 413 oder kurz darauf zum Metropolisansitz aufgewertet, dann konnte sich auch Zypern von der Vorherrschaft Antiochias befreien und in Chalcedon sollte es Jerusalem und die palästinischen Provinzen endgültig verlieren.<sup>221</sup> Das syrische Hinterland war zudem bekannt als Rückzugsort verurteilter Gruppierungen gnostischer, manichäischer, marcionitischer, apollinaristischer und anderer Ausrichtung.<sup>222</sup> Erst mit Johannes von Antiochia

219 Vgl. Dazu J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt: Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)* (Klio Beihefte NF 8), Berlin 2004, 148–152, hier 150: „Das generationenlange Schisma schwächte das Gewicht der antiochenischen Kirche in der syrischen Metropole und in der Kirchenhierarchie des Ostens und zeitigte dabei in den unterschiedlichen Bereichen nachhaltige Wirkungen. So sprechen gewichtige Gründe dafür, daß die – im Vergleich zur Situation in der ägyptischen Metropole – wenig prominente Rolle der antiochenischen Kirche im lokalen Wirtschaftsleben mittelbar auf die Kirchenspaltung zurückzuführen ist.“ Hahn verweist auf die ungünstigen Bedingungen für Stiftungen angesichts der einander bekämpfenden Gruppierungen und der Unbeständigkeit, mit der die einzelnen Gruppen über ihr Kirchengut verfügen konnten.

220 Der Eindruck einer weitgehenden Homogenität in Ägypten wäre in vielfacher Weise zu differenzieren, allerdings war es strukturell für den alexandrinischen Metropoliten und ägyptischen Exarchen einfacher, die Bischöfe auf seine Linie zu bringen oder sie zu ersetzen. Die Klöster waren auch in Ägypten die Zentren eigenständiger Positionen, vgl. auch E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe–VIIIe siècles)*, Varsovie 2012.

221 Vgl. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt*, 151.

222 Vgl. Frend, *Monophysite Movement*, 139 f.

(Bischof von 428–443) kam es zu dezidierten Vorstößen für ein koordiniertes Auftreten nicht nur der Bischöfe der Provinz Syria I, sondern der Bischöfe der gesamten Diözese Oriens, die Johannes zusammen mit Theodoret von Cyrus in verschiedenen überprovinzialen Synoden versammelte. In Edessa bemühte sich Bischof Rabbula etwa zeitgleich, die Vielfalt theologischer Traditionen und Praktiken innerhalb des Mönchtums einzudämmen.<sup>223</sup>

Die Vielfalt der kirchlichen Landschaft in und um Antiochia<sup>224</sup> stimulierte eine rege theologische Auseinandersetzung. Antiochia brachte Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts eine Reihe von herausragenden Theologen hervor. So unterschiedliche Bischöfe wie Apollinarius, Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia oder Theodoret von Cyrus engagierten sich in Auseinandersetzungen mit Arianern, Macedonianern, Eunomianern, Apollinaristen, Juden und Anhängern der alten Kulte. Der Reichtum der theologischen Tradition war fruchtbar und so wurden die beginnenden christologischen Diskussionen entscheidend durch antiochenische Theologen vorangetrieben. Die vielfältige theologische Tradition von Antiochia hatte eine Strahlkraft bis in die Hauptstadt, wobei sowohl Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia als auch Apollinarius in der Stadt gewirkt und ihre unterschiedlichen Anhänger gefunden hatten. In seiner theologischen Bedeutung überragte Antiochia Konstantinopel meilenweit, und die Hauptstadt folgte weitgehend der antiochenischen Tradition. Diese theologische Nähe zwischen Antiochia und Konstantinopel ist auch als einer der Hauptgründe der Konflikte beider Städte mit der Kirche von Alexandria zu sehen.

Im Konflikt um Nestorius stellte sich Johannes von Antiochia hinter Nestorius und gegen Cyrill. Dabei gelang es Cyrill nicht, sich gegen Johannes und seine Bischöfe entscheidend durchzusetzen, selbst wenn er die Verurteilung von Nestorius erreichte. Seine theologische Position, vor allem diejenige der Anathematismen, blieb umstritten, und die einflussreiche Einigungsformel, auf welche sich Cyrill in dem Unionsbrief mit Johannes von Antiochia verpflichtete, war antiochenischen Ursprungs. Johannes von Antiochia konnte durch den Konflikt um Nestorius für sich und für Antiochia als Zentrum der Diözese Oriens an Ansehen und Einfluss gewinnen. Er entwickelte in der Auseinandersetzung ein kirchenpolitisches Profil und sollte sich Ende der dreißiger Jahre gegen eine Allianz von Proclus von Konstantinopel und Cyrill von Alexandria in dem Konflikt um Theodor von Mopsuestia behaupten.

223 Vgl. dazu unten, Kap. 1.5.2.

224 Vgl. auch die grafische Darstellung der verschiedenen Gruppen in Schor, Theodoret's People, 61.

### 1.3.4 *Juvenals Ambitionen für Jerusalem*

Neben den drei großen östlichen Bischofssitzen Alexandria, Antiochia und Konstantinopel gab es zahlreiche lokale Zentren, die sich um die Ausdehnung ihres Einflussgebietes bemühten, oder eine Minderung fürchteten und den Konflikt um Nestorius als Gelegenheit nutzten, eigene Interessen voranzutreiben. Dabei sind besonders die Ambitionen des ehrgeizigen Juvenal, Bischof von Jerusalem von 422–458,<sup>225</sup> zu nennen. Juvenal strebte nach einer Aufwertung von Jerusalem zum Metropolitansitz über die palästinischen Provinzen (auf Kosten von Caesarea) sowie über die Provinzen von Arabia und Phoenicia. Dafür suchte und fand er die (allerdings nur sehr widerwillige) Unterstützung von Cyrill.<sup>226</sup> Juvenal setzte sich in Ephesus (431) entschieden für die Verurteilung von Nestorius ein und konnte sich dafür in einer anschließenden Sitzung die Autorität über die angestrebten Provinzen Palästinas sichern.<sup>227</sup> Schon in Nicaea war Jerusalem eine rechtlich unklare Ehrenstellung zugesprochen worden, die allerdings explizit die Rechte des Metropoliten von Caesarea nicht berühren sollte.<sup>228</sup> Juvenal konnte seine großen Pläne schrittweise verwirklichen und trat in Ephesus (449) als Metropolit auf. Bereits Proclus von Konstantinopel anerkannte den Sonderstatus von Jerusalem an, indem er Juvenal, wiederum zum Ärger von Cyrill, einen Brief zu seinem Amtsantritt sandte.<sup>229</sup>

<sup>225</sup> Zu Juvenal vgl. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, 209–279.

<sup>226</sup> In einem nach dem Konzil von Chalcedon geschriebenen Brief an Maximus von Antiochia verwies Leo von Rom darauf, dass Cyrill sich nach dem Konzil 431 an Rom gewandt habe, damit Rom sich den Expansionsstrebungen Juvenals widersetze. Vgl. Leo, ep. 119 ad Maximum (ACO II,4, 74,15–19).

<sup>227</sup> Leo, ep. 119 (ACO II,4, 74) hält fest, dass Juvenal sich am Konzil von Ephesus diese Rechte aneignete. Juvenal selbst erklärte in der Sitzung vom 16. Juli (ACO I,1,3, 18,30–19,1), der Bischof von Antiochia sei demjenigen von Jerusalem untergeordnet. Diese Aussage hatte allerdings keinerlei kirchenrechtlichen Rückhalt. Juvenal erscheint in den Unterschriftenlisten von Ephesus (431) jeweils unter den Metropoliten und zwar an zweiter Stelle nach Cyrill. Auch in Ephesus (449) trat Juvenal als Metropolit auf und nicht sein Amtskollege aus Caesarea. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, 222, nimmt allerdings aufgrund der Präsenz- und Unterschriftenlisten an, dass Juvenal bereits zu Konzilsbeginn den Rang eines Metropoliten, besaß. Dagegen plädierte Henry Chadwick dafür, dass erst eine Synode von 450 Juvenal diese Rechte zusicherte. Vgl. Chadwick, *The Exile and Death*, 25.

<sup>228</sup> Kan. 7 von Nicaea. Es gab immer wieder Versuche der Jerusalemer Bischöfe, sich gegenüber Caesarea Vorrechte zu sichern, so unter Cyrill von Jerusalem gegen Acacius von Caesarea vgl. Sozomenus, H. e. IV,25 (GCS.NF 4, 181 f. Hansen), wobei allerdings Cyrill sich nicht durchsetzen konnte, sondern unter einem Vorwand abgesetzt wurde.

<sup>229</sup> Vgl. Cyrill, ep. 52 (Cod. Vaticanus 17 Schwartz).

### 1.3.5 *Ephesus in Bedrängnis durch Konstantinopel*

Die aktive Unterstützung von Cyrill in Ephesus durch den gastgebenden Bischof Memnon von Ephesus ist ebenfalls bis zu einem gewissen Grad machtpolitisch motiviert zu sehen. Ephesus war das Verwaltungszentrum der Diözese Asia und eines der ältesten christlichen Zentren. Zweifellos entsprach Cyrills Einsatz für die Theotokos der theologischen Tradition der Stadt mit ihrer johanneischen Tradition und der großen Marienkirche.<sup>230</sup> Dazu kam die Sorge von Memnon und anderen Bischöfen über die Expansionsbestrebungen von Nestorius in Kleinasien. Die Häretikerverfolgungen von Nestorius in Kleinasien hatten seine Ambitionen auf den Ausbau des konstantinopolitanischen Einflusses in diesem Gebiet deutlich gemacht.<sup>231</sup> Bereits vor Nestorius war es verschiedentlich zu Aktionen der Bischöfe von Konstantinopel im Einflussbereich der Metropolen von Ephesus gekommen. Besonders durch Bischofsweihen beschnitten die konstantinopolitanischen Bischöfe regelmäßig die Rechte des Metropolen in Ephesus.<sup>232</sup> Memnon war daher aus unterschiedlichen Gründen leicht auf die Seite Cyrills zu bringen und gegen Nestorius einzunehmen.

### 1.3.6 *Die illyrischen Provinzen zwischen den Fronten*

Weitere Unterstützung fand Cyrill in Ephesus durch die illyrischen Bischöfe. Möglicherweise folgten sie damit einfach der Position von Coelestin von Rom. Allerdings hatte sich diese Zuordnung bereits vor Ephesus destabilisiert. Für die illyrischen Bischöfe bedeutete die Zuwendung zu Cyrill auch die Demonstration von Unabhängigkeit gegenüber dem neuen Zentrum Konstantinopel und die Sicherung eines starken Verbündeten. Die illyrischen Bischöfe wandten sich auch später mehr als einmal theologisch der Seite zu, die weniger Aussichten auf politische und kirchenrechtliche Dominanz über die illyrischen Provinzen hatte. So polemisierten sie in Chalcedon gegen Rom, das sich kirchenrechtlich zu diesem Zeitpunkt gegen Konstantinopel durchgesetzt hatte und wieder die Aufsicht über die illyrischen Provinzen beanspruchte, um

230 Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 296, Anm. 19 f. gemäß den etwa im vierten Jahrhundert entstandenen *Acta Sancti Timothei* war Johannes der Nachfolger des Paulusschülers Timotheus in Ephesus. Unklar ist, ob die Kirche bereits vor dem Konzil eine Marienkirche war. Allerdings hatte in Ephesus der Artemis-Kult eine jahrhundertalte Tradition und es ist wahrscheinlich, dass der Marienkult davon entscheidend profitieren konnte. Vgl. zum Artemis-Kult R. Strelan, *Paul, Artemis and the Jews in Ephesus* (BZNW 80), Berlin 1996.

231 Socrates, H. e. VII, 29, 31 (GCS.NF 1, 377–379 Hansen).

232 Vgl. P. Karlin-Hayter, *Activity of the Bishop of Constantinople Outside His Paroikia Between 381 and 451*, in: *Kathēgētria. Essays presented to J. Hussey for her 80th birthday*, hg. v. J. Chrysostomides, Camberley 1988, 179–210.

aber in den nachchalconischen Konflikten wieder auf die römische Seite umzuschwenken, als sich das weströmische Kaiserreich aufgelöst hatte und die Gefahr einer politischen Dominanz durch Rom sich verzogen hatte. Die rechtliche Lage in Illyricum war schon von der zivilen Struktur her kompliziert.<sup>233</sup> Es gab eine Prätorianerpräfektur namens Illyricum und eine Diözese Illyricum. Während die Präfektur die Diözesen Dacia und Moesia umschloss, die wiederum in elf Provinzen unterteilt waren,<sup>234</sup> gehörte die Diözese Illyricum mitsamt ihren sieben Provinzen<sup>235</sup> zur Präfektur Italien.<sup>236</sup> Bei der Reichsteilung 395 wurde die Präfektur in einen westlichen (Illyricum/Pannonia) und einen östlichen Teil geteilt, wobei der östliche Teil mit den Diözesen Macedonia und Dacia dem Osten zugeschlagen wurde.<sup>237</sup> Die religiöse Zugehörigkeit folgte jedoch nicht der zivilen Umverteilung und das Gebiet blieb Rom unterstellt. Als Theodosius II. diesen Zustand 421 angesichts einer umstrittenen Translation des Perigenes von Korinth ändern wollte und das Gebiet auch kirchenrechtlich dem Osten zuordnete, weckte er einen Proteststurm aus Rom. Theodosius II. gab vordergründig dem Druck des Papstes und des Senior-Augustus im Westen, Honorius, nach, allerdings wurde sein Edikt 438 in den *Codex* aufgenommen. Damit blieb die kirchliche Zugehörigkeit der Provinzen

233 Vgl. dazu P. Norton, *Episcopal Elections*, 250–600: hierarchy and popular will in late antiquity, Oxford 2011, 133–138. Zum Konflikt über die illyrischen Provinzen vgl. auch Blau-deau, *Le siège de Rome*, 270–282.

234 Die Diözese Macedonia (Verwaltungssitz Thessalonica) umfasste: Achaea, Macedonia, Creta, Thessalia, Epirus Vetus, Epirus Nova, Teile von Macedonia Salutaris und die Diözese Dacia: Dacia Ripensis, Dacia Mediterranea, Moesia Superior (während Moesia Inferior zur Diözese Thracia gehörte), Praevalitana, Teile von Macedonia Salutaris. Vgl. Norton, *Episcopal Elections*, 133; A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.* (Handbuch der Altertumswissenschaften 3,6), vollständig bearbeitete und erweiterte Neuauflage München 2007, Teil VI, Karten 2 und 3; Historischer Atlas der antiken Welt 224 f., wo die Diözesen Macedonia und Dacia als Einheit genommen und Moesia benannt ist. Die Unterschiede ergeben sich aus den wenigen, teils widersprüchlichen Quellen (aufgeführt ebd., 224), die auch keine klare Angabe über den Verwaltungssitz der Diözese Dacia ermöglichen (Serdica wäre allerdings naheliegend, aus Serdica besuchte jedoch kein Bischof Ephesus (431) oder (449), die Heimsynode oder Chalcedon, Vgl. Price/Gaddis, *The Acts of Chalcedon* 3, 230). Unter Justinian wurde dessen Geburtsstadt vergrößert und Justiniana genannt und erhielt Metropolitanrechte zusammen mit Thessalonica, vermutlich für den Bereich Dacia.

235 Dalmatia, Pannonia Inferior, Pannonia Superior, Valeria, Savia, Noricum Ripense sowie Noricum Mediterraneum.

236 Norton, *Episcopal Elections*, 133; Demandt, *Spätantike*, Teil VI, Karte 2; Historischer Atlas der antiken Welt, 224 f.

237 Vgl. F. Lotter, *Völkerverschiebungen im Ostalpen-Mitteldonau-Raum zwischen Antike und Mittelalter (375–600)* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 39), Berlin 2003, 7–30.

weiterhin ungeklärt und Leo von Rom setzte von seinen ersten Amtstagen an alles daran, den Bischof von Thessalonica als päpstlichen Vikar zu festigen.<sup>238</sup>

Insofern die illyrischen Provinzen nicht nur Streitapfel zwischen Ost und West waren, sondern auch von den Plünderungen und Zerstörungen durchziehender Stämme und Völker aus dem Osten besonders betroffen waren, ist ihr Widerstand gegen die Zentralgewalten auch in diesem politischen Rahmen zu sehen. Der Kampf um die theologische und kirchliche Autorität der Bischofsitze und ihre Einflussbereiche sollte ein Dauerthema bleiben und auch in Chalcedon wieder ausgiebig diskutiert und wiederum neu geregelt werden.

#### 1.4 Theologische Differenzen

Der Konflikt um Nestorius artikulierte sich trotz mancher anders gearteter Probleme mit dem konstantinopolitanischen Bischof in theologischen Fragen.<sup>239</sup> Diese Fragen zogen sich weiter bis zum Konzil von Chalcedon. Der Streit in Konstantinopel um die strittige Verwendung des Titels „Theotokos“ für Maria, den selbst Nestorius nicht absolut ablehnte,<sup>240</sup> und den die meisten Theologen um Johannes von Antiochia als orthodoxe Tradition anerkannten,<sup>241</sup> führ-

<sup>238</sup> Diese Bemühungen widerspiegeln sich in seinen Briefen an Anastasius von Thessalonica. Vgl. Leo, ep. 6 (PL 54, 618). Die ersten römischen Bemühungen um die Bischöfe des östlichen Illyricums setzten schon unmittelbar nach der Reichsteilung mit Papst Siricius ein, der an den Metropolen von Thessalonica schrieb und ihn mahnte, dass ohne römische Zustimmung kein Bischof in der Region geweiht werden dürfe. Vgl. Siricius, ep. 4 (PL 13, 1148f.) und Norton, *Episcopal Elections*, 135.

<sup>239</sup> Für die Theologie von Nestorius vgl. neben der Studie von Abramowski zum *Liber Heraclidis* auch E. Artemi, *The rejection of the term Theotokos by Nestorius of Constantinople and the refutation of his teaching by Cyril of Alexandria*, *De Medio Aevo* (2012), 125–146; R. Chesnut, *The Two Prosopa in Nestorius "Bazaar of Heracleides"*, *JThS* 29 (1978), 392–409; A. Grillmeier, *Das Scandalum Oecumenicum des Nestorius und das Konzil von Ephesus* (431), in: Ders., *Jesus der Christus*, 642–672; A. De Halleux, *La première session*, 86; F. Loofs, *Nestoriana: die Fragmente des Nestorius*, Halle (Saale) 1905.

<sup>240</sup> Allerdings beharrte er darauf, dass die Verwendung unbiblisch und irreführend sei, vgl. Nestorius, ep. ad. Ioh. Antioch. (ACO I,4, 4–6). Nestorius wiederholte die Warnung vor einer Missdeutung des Begriffs „Theotokos“ in einem apollinaristischen oder arianischen Sinn.

<sup>241</sup> Vgl. Eutherius von Tyana fügte in seinem Brief an Alexander von Hierapolis als Beweis für die orthodoxe Tradition des Titels ein Zitat von Diodor zugunsten des Titels. Das Zitat (ACO I,4, 216,16–20) macht deutlich, dass Diodor die Unterscheidung Anthropotokos und Theotokos kannte und beide Begriffe auf Maria anwandte. Vgl. dazu Behr, *Theodore and Diodore*, 159f. Vgl. auch Theodorets Diskussion von Cyrills erstem Anathematismus zum

te zu theologischen Diskussionen über die Person Christi, welche den ganzen Osten erfasste und auch Rom einbezog.

Der Streit um den Titel gewann rasch die Dimension eines Streites um die rechte Auslegung des nicaenischen Bekenntnisses, dem alle Parteien sich verpflichtet sahen und dessen orthodoxe Auslegung allen am Herzen lag. Umso heftiger artikulierten sich die jeweiligen Differenzen in der Auslegung.<sup>242</sup> In Nicaea (325) war gegen Arius die Wesenseinheit (Homousia oder Konsubstantialität) des Sohnes mit dem Vater festgesetzt worden.<sup>243</sup> Dieses Bekenntnis konnte sich allerdings erst 381 aufgrund eines kaiserlichen Beschlusses und in einer Neuinterpretation der Begriffe Ousia und Hypostase durch Apollinarius von Laodicea und die kappadozischen Theologen wirklich durchsetzen.<sup>244</sup>

Apollinarius († um 390) bot auch den Anstoß für weitergehende Fragen, indem er in der Auseinandersetzung mit arianischen und homöischen Theologen betonte, dass die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus eine naturhafte sei und in der Vermischung der beiden Naturen bestehe, wobei der göttliche Logos die Stelle des rationalen Teils der menschlichen Seele (Nous) übernahm, und damit eine physische Vermischung von Gottheit und Menschheit in Christus bildete.<sup>245</sup> In Antiochia, dem einstigen Wirkungsgebiet von Apollinarius, wo auch eine apollinaristische Gemeinde existierte, war die Auseinandersetzung mit seinen Ideen besonders intensiv, vor allem durch Diodor

---

Titel Theotokos. Theodoret erklärte nur, dass der Logos nicht im Mutterleib entstanden oder geschaffen sei, denn er sei vor aller Zeit. Zur Theologie Theodorets vgl. auch Vranic, *Constancy and Development*; Clayton, *The Christology of Theodoret*.

242 Rebenich, *Koexistenz, Konkurrenz und Konflikt*, 43, hat mit Verweis auf die Konflikttheorie von Georg Simmel darauf hingewiesen, dass die Konflikte zum christlichen Dogma gerade aufgrund der großen Nähe der jeweiligen Kontrahenten so heftig ausfielen und die Abgrenzungen so scharf waren.

243 Zu Arius vgl. A.M. Ritter, *Art. Arianismus*, TRE 5, Berlin – New York 1978, 692–719; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian controversy*, 318–381, Edinburgh 1988; R. Williams, *Arius: heresy and tradition*, London 2001.

244 Zu dem langen Prozess, in dem sich die nicaenische Theologie mit ihrem zentralen Begriff *homousios* langsam durchsetzen konnte vgl. H.-C. Brennecke, *Art. Nicäa 1*, in: TRE 24, Berlin – New York 1994, 429–444; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy: an approach to fourth-century Trinitarian theology*, Oxford 2006; C. Marksches, *Alta Trinità beata: gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000; R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000.

245 Vgl. zu Apollinarius auch H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen 1*, Tübingen 1904; E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea*, (FKDG 23), Göttingen 1969; ders., *Art. Apollinaris 4,2*, in: TRE 3, 362–371; S.-P. Bergjan / B. Gleede / M. Heimgartner (Hg.), *Apollinaris und seine Folgen (STAC) Tübingen 2015*. Apollinaris, *Syllog. 113* (Fragment 113, Lietzmann 234,18 f.): οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὁλος οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις.



von Tarsus.<sup>246</sup> Apollinarius geriet ab 377 unter vermehrte Kritik und wurde auf mehreren Synoden verurteilt, auch in Konstantinopel (381).<sup>247</sup> In Auseinandersetzung mit Apollinarius und dem Text des Johannesevangeliums entstanden eine Anzahl von Schriften über die Inkarnation, wobei die Hauptvertreter der antiochenischen Exegese, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, in Christus zwei unvermischte Naturen unterschieden. Trotz der ablehnenden Reaktionen auf seine Position bot Apollinarius damit einen entscheidenden Anstoß zur weiteren Entwicklung christologischer Konzepte.<sup>248</sup> Die Fragen blieben über den Tod der Kontrahenten hinaus bestehen und führten zu Diskussionen wie diejenige, die Nestorius in Konstantinopel antraf.<sup>249</sup>

#### 1.4.1 *Der Konflikt um die Bezeichnung Theotokos*

Der Streit um die Bezeichnung Marias als Theotokos war anfänglich begrenzt auf den Klerus und die Mönche in Konstantinopel, wobei es Anzeichen gibt,

<sup>246</sup> Vgl. dazu V.H. Drecoll, Apollinarius, *Ad Iovianum*, Analyse und Bedeutung für die Apollinariuschronologie, in: Apollinarius und seine Folgen, 35–57: 49–51 sowie M. Vinzent, Pseudo-Athanasius, *Oratio contra Arianos IV: Apollinarius's Earliest Extant Work*, in: Apollinarius und seine Folgen, 59–70. Zu Apollinarius und Diodor vgl. M. Heimgartner, Neue Fragmente Diodors von Tarsus aus den Schriften „Gegen Apollinarius“, „Gegen die Manichäer“ und „Über den heiligen Geist“, in: Apollinarius und seine Folgen, 185–204.

<sup>247</sup> 383 erscheint das erste Gesetz mit Sanktionen gegen Apollinaristen. Vgl. CT XVI,5,12–14. Vgl. Mühlenberg, Art. Apollinaris 1, 365 sowie S.-P. Bergjan, Anti-Arianische Argumente gegen Apollinarios. Gregor von Nyssa in der Auseinandersetzung mit Apollinarios in *Antirrheticus adversus Apollinarium*. In: Gregory of Nyssa, *The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa, hg. v. V.H. Drecoll / M. Berghaus (SVigChr 106), Leiden 2011, 481–498, hier 482f. Anm. 8 zu der Gesetzgebung gegen Apollinaristen. Bergjan stellt diesen Anschluss der Apollinaristen in Antiochia an die Hauptgemeinde in den Kontext der verschärften antihäretischen Gesetzgebung von Theodosius II. aus dem Jahre 428, CT XVI,5,65. Man bot ihnen den Schutz der Katholizität, blieb aber misstrauisch und wenn möglich noch sensibler für die Problematik von apollinaristischen Einflüssen auf die orthodoxe Lehre. Vgl. Bergjan, Theodoret von Cyrus, Apollinarius und die Apollinaristen in Antiochien, 229–258.

<sup>248</sup> Zu möglichen Einflüssen auf die Entwicklung der Christologie von Chalcedon vgl. Edwards, *Catholicity and Heresy*, 137–171. Socrates, H. e. VII,32,1f. (GCS.NF 1, 380 Hansen). Die Apollinaristen gründeten Sondergemeinden und wurden kurz vor dem Konflikt um Nestorius in Antiochia aufgrund der verschärften antihäretischen Gesetzgebung wieder in die Kirche integriert, gemäß Theodoret unter Theodot, dem Vorgänger von Johannes von Antiochia. Vgl. Thdt., H. e., V,37 (GCS.NF 5, 342 Hansen). Ein wichtiger Sympathisant von Apollinarius war Timotheus von Berytus. Vgl. Thdt., H. e. V,10 (GCS.NF 5, 295–297 Hansen); der Brief von Damasus zur Verurteilung des Timotheus in Rom.

<sup>249</sup> Gemäß Theodoret wurden die Apollinaristen unter Theodot, dem Vorgänger von Johannes von Antiochia, wieder mit der orthodoxen Kirche in Antiochia vereint. Thdt., H. e., V,37 (GCS.NF 5, 342 Hansen).

dass ähnliche Fragen auch an anderen Orten diskutiert wurden.<sup>250</sup> Cyrills Aufrufe gegen Nestorius im Vorfeld des Konzils von 431 zeigen jedoch, dass er seinen Mitstreitern die Bedeutung des Theotokostitels erst deutlich machen musste.<sup>251</sup> Dabei gelang es Cyrill<sup>252</sup> in kürzester Zeit, aus der Unsicherheit über die Verwendung des bisher eher seltenen Titels<sup>253</sup> eine orthodoxe Norm zu etablieren.

Nestorius interpretierte die Streitigkeiten um den Theotokostitel in Konstantinopel vor dem Hintergrund des Kampfes gegen den Arianismus und den Apollinarismus, wie sein Bericht an Coelestin von Rom verdeutlicht.<sup>254</sup> Insofern er in Konstantinopel eine starke arianische oder homöische Gemeinde vorgefunden hatte, gegen die er bereits kurz nach Amtsantritt vorging, war eine arianische Interpretation für ihn eine reale Gefahr. Nestorius und die Kritiker des Titels fürchteten eine Deutung, welche aus dem Theotokostitel ableitete, dass der Logos wandelbar und endlich sei, weil zeitlich geboren. Dagegen hielt Nestorius fest, wer sage, dass der Sohn Gottes von Maria geboren wurde, der behaupte damit einen Beginn des Sohnes in der Zeit. Geboren würden nur Menschen, nicht aber Gott.<sup>255</sup> Daraus leiteten die Kritiker des Titels ab, man müsse Maria „Anthropotokos“ nennen. Nestorius setzte sich dafür ein, dass sie

250 Der Brief Cyrills an die Mönche und seine Paschalomilie für das Jahr 429 lassen eine Virulenz der Fragen auch unabhängig von Nestorius vermuten, wie sie Nestorius auch schon bei seiner Ankunft in Konstantinopel vorfand.

251 Vgl. Cyrill, ep. ad Juv. (ACO 1,1,1, 96–98). Etwas einfacher war die Sache in Rom, wo gegen Nestorius bereits ein gewisses Misstrauen aufgrund der Frage der Pelagianer bestand.

252 Für die christologischen Konflikte vgl. J.A. McGuckin, *On the Unity of Christ*, Crestwood, NY 1995; A. McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ: a reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology* (SVigChr 55), Leiden 2000; van Loon, *Dyophysite Christology*, bes. 478–497; 500–578; T. Weinandy (Hg.), *The Theology of St. Cyril of Alexandria: a critical appreciation*, London 2003; S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: the making of a saint and of a heretic*, Oxford 2004.

253 Der Titel war aber auch sonst schon sporadisch benutzt worden. Vgl. Socrates, H.e. VII, 32,10–18 (GCS.NF 1, 381 Hansen).

254 Nestorius, ep. ad Coelest. (ACO 1,2 Collectio Veronensis, 13,13–17): Die vom Arianismus und Apollinarismus infizierten Kleriker lehrten: ... *carnemque dicant post resurrectionem non mansisse carnem, sed in naturam transisse deitatis. ut in compendio dicam, deitatem unigeniti ad originem coniunctae carnis referunt et conmortificant carni, carnem uero coniunctam deitati ad deitatem transisse blasphemant ipso uerbo deificationis, quod nihil est aliud nisi utrumque corrumpere*. Für Nestorius war auch problematisch, dass sie die Eigenschaften vermischten und eine Vergöttlichung des Fleisches lehrten.

255 Vgl. auch Socrates, H.e. VII,32.1f. (GCS.NF 1, 380 Hansen), ohne Nennung des Begriffs „Anthropotokos“. Dass der Begriff aber schon zumindest auf Diodor von Tarsus zurückging (obwohl dieser auch den Begriff „Theotokos“ als orthodox anerkannte), zeigt ein Fragment, das Euthierus von Tyana zitiert. Vgl. ACO 1,4, 216,16–20 zitiert bei Behr, *Theodore and Diodore*, 160.

am besten als Mutter Christi oder „Christotokos“ bezeichnet werde.<sup>256</sup> Nestorius sah sich insofern in einer schwierigen Lage, als die Auseinandersetzung in Konstantinopel ihn dazu zwang, die Unterscheidung der Naturen, die eine theologische und philosophische Reflexion über die Implikationen der Inkarnation war, welche Theodor von Mopsuestia in biblischen Kommentaren und Werken für seine Schüler dargelegt hatte, öffentlich in Predigten zu thematisieren. In diesem Kontext war die Unterscheidung schwer verständlich und die Rezeption kaum kontrollierbar, wie die teilweise heftigen Reaktionen auf die Predigten von Nestorius in Konstantinopel deutlich machen.

Cyrill von Alexandria reagierte auf die Rezeption der Predigten von Nestorius. Seine ersten Äußerungen zum Thema in seiner Paschahomilie von 429 und im Brief an die Mönche machen deutlich, dass er sich mit diesen Folgen auseinandersetzte und nicht mit Nestorius selbst. Beide Schreiben zeigen, dass Cyrill unter seinen Adressaten teilweise mit der Ablehnung des Theotokostitels rechnete. Obwohl die Diskussion in Konstantinopel öffentliche Dimensionen angenommen hatte, war die Frage an sich also auch in anderen Regionen und unabhängig von der Person des Nestorius ein Thema. In dem breit gestreuten Brief an die Mönche<sup>257</sup> entwickelte Cyrill eine ausgedehnte Argumentation, um die Verwendung des unbiblischen Titels „Theotokos“ und der Bezeichnung Marias als Mutter Gottes zu etablieren. In seiner Beschreibung der Ausgangslage qualifizierte Cyrill die Kritiker des Begriffs als vergiftete, in die Irre geleitete Minderheit, welche den wahren Glauben und die einfachen Mönche kompromittieren und angreifen würden. Obwohl Cyrill bedauerte, dass die Mönche sich von ihrem einfachen Glauben abbringen ließen und über theologische Begriffe disputierten, erklärte Cyrill, er wolle sie diesbezüglich belehren, damit sie die falschen Attacken abwehren könnten.<sup>258</sup> Zumindest angedeutet ist die Problematik, theologische Subtilitäten in einem breiteren Kreis diskutieren zu müssen. Cyrill bemühte sich zu zeigen, dass die Verwendung des biblisch nicht belegten Theotokostitels notwendig sei, um die Intention des nicaenischen Bekenntnisses zu wahren. Offensichtlich bezogen sich die Bedenken der Mönche auf die unbiblische Herkunft des Begriffs und weniger auf die theologischen Implikationen, die Gottheit der Veränderung zu unterwerfen, welche für die Gegner in Konstantinopel entscheidend waren. Cyrill führte aus, dass die für das Nicaenum grundlegende Homousie von Vater und Sohn zeige, dass der von Maria Geborene Gott sei.<sup>259</sup> Als Zeugen für die orthodoxe Verwendung

256 Nestorius, ep. 2,7 ad Cyr. (ACO I,1,1, 30,33–31,3).

257 Vgl. Cyrill, ep. 1 ad monachos (ACO I,1,1, 10–239).

258 Cyrill, ep. ad monachos 3 (ACO I,1,1, 11,18–26).

259 Cyrill, ep. ad monachos 5 (ACO I,1,1, 12,21–31).

des Titels verwies Cyrill auf Athanasius, der bei den Mönchen eine unbestrittene Autorität war.<sup>260</sup> Cyrill bezeichnete diejenigen, gegen die er sich gewandt hatte, als Arianer, welche den Sohn zeitlich eingrenzten.<sup>261</sup> Gegen den Titel „Christotokos“, den Cyrill ohne Erwähnung von Nestorius in dem Brief an die Mönche diskutierte, brachte er vor, dass diese Bezeichnung ungenügend sei, da „Christus“ auch für andere Gesalbte verwendet werde, die bloße Menschen seien.<sup>262</sup>

Wie Nestorius verband auch Cyrill die Diskussion mit der richtigen Auslegung des Nicaenums und dem Arianismus, den er aber bei den Gegnern des Titels angelegt sah.<sup>263</sup> Cyrill ging davon aus, dass die Kritiker des Titels den Sohn als Mittlerwesen zwischen Gott und den Menschen setzen. Damit zeigt sich, dass Cyrills Bild der Debatte zu diesem Zeitpunkt stark durch die Theologie der Mönche, welche er anscrieb, bestimmt war.

#### 1.4.2 *Der Konfliktbeginn zwischen Cyrill und Nestorius und seine Ausweitung*

In der brieflichen Kontroverse griff Cyrill Nestorius und dessen Christologie direkt an. Diskussion ergab sich einerseits aus Cyrills Frage, wie die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus gedacht und beschrieben werden müsse und andererseits aus der Frage des Nestorius, wie Geburt und Tod Christi im Hinblick auf die Gottheit zu beschreiben seien. Die gegenseitigen Vorwürfe konkretisierten sich darin, dass beide dem anderen eine falsche Auslegung des nicaenischen Bekenntnisses vorwarfen. Die richtige Auslegung des Bekenntnisses und die Identifikation des Subjektes, dem Hoheits- und Niedrigkeitsausagen zugeordnet werden, durchzieht die Argumentation der Briefe. Erst im letzten Dokument der Diskussion, dem dritten Brief Cyrills an Nestorius, plädierte Cyrill dafür, dass die strittigen Fragen über die korrekte Auslegung des Nicaenums hinausgingen.

In seinem ersten Brief an Nestorius erklärte Cyrill, die von Nestorius verfassten, oder ihm zugeschriebenen Werke hätten gewisse Leute dazu verleitet,

260 Der Titel war aber auch sonst schon öfters aufgetaucht ohne Probleme oder Kritik hervorzurufen, wie der Kirchenhistoriker Socrates gegen Nestorius vorbrachte. Socrates, H. e. VII,32 (GCS.NF I, 380–382 Hansen).

261 Van Loon, *Dyophysite Christology*, 544, betont, dass die Abgrenzung gegen den Arianismus auch Cyrills theologische Position in der christologischen Auseinandersetzung grundlegend prägte. Van Loon führt das Widerstreben gegen den Begriff der menschlichen Natur in Christus auf die Angst vor Arianismus zurück.

262 Cyrill, ep. ad monachos 10 f. (ACO I,1,1, 14,6–15,6).

263 Deutlich wird dies aus seiner Beschreibung der Gegner des Titels in Cyrill, ep. ad monachos 7 (ACO I,1,1, 13,6–20).

Christus nicht mehr Gott zu nennen, sondern bloß Instrument Gottes oder einen theophoren Menschen.<sup>264</sup> Cyrill legte dann seine Auslegung des Nicaenums vor, wonach alle Aussagen dem Sohn Gottes zugeschrieben werden. Für Cyrill war entscheidend, dass die Aussagen des nicaenischen Bekenntnisses von Geburt und Tod sich auf den Sohn Gottes bezogen und nicht auf einen Menschen, mit dem der Logos sich vereinigt hatte oder dem er innewohnte, sonst teile man den einen Herrn Jesus Christus in zwei Söhne oder Christusse.<sup>265</sup> Dieser Vorwurf einer Lehre von zwei Söhnen oder zwei Christussen gehört zu den Vorwürfen, welche auch gegenüber Arius (eher zwei Logoi) und den Gnostikern, teilweise auch gegenüber Origenes sowie gegen Paul von Samosata und Asterius erhoben wurden und auch Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz mussten sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen.<sup>266</sup> Cyrill befürchtete, dass Nestorius den Sohn zu einem bloßen Menschen degradiere, der durch die Erfüllung mit göttlichem Geist ehrenhalber Sohn genannt werde, wie er im dritten Brief an Nestorius genauer ausführte.<sup>267</sup>

264 Cyrill, ep. 1 ad Nest. (ACO I,1,1, 23–25). Vgl. auch Cyrill, ep. 1 ad monachos (ACO I,1,1, 22,25 f.). Auch im dritten Brief an Nestorius taucht dieser Vorwurf in Form einer Abgrenzung auf. Cyrill, ep. 3,7 ad monachos (ACO I,1,1, 38,1 f.).

265 Vgl. Cyrill, ep. 2 ad Nest. (ACO I,1,1, 28,7 f.): ἐάν δὲ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν ἢ ὡς ἀνέφικτον ἢ ὡς ἀκαλλῆ παραιτώμεθα, ἐμπίπτομεν εἰς τὸ δύο λέγειν υἱοῦς. Vgl. auch Cyrill, ep. 3 ad Nest. (ACO I,1,1, 37,5 f.): ὁ γὰρ ταῦτα λέγων διατέμνει πάλιν εἰς δύο Χριστοὺς καὶ ἄνθρωπον ἴστησιν ἀνὰ μέρος ἰδικῶς καὶ θεὸν ὁμοίως.

266 Vgl. Greg. Naz., ep. 102,4 (SC 208, 72 Gallay); Greg. Nys., Ad Theophilum adversus Apollinaristas (GNO 3,1, 121,10–15). Vgl. dazu auch unten, Anm. 331. Vgl. dazu auch den Artikel von C. Marksches, „Die wunderliche Mär von zwei Logoi“. Clemens Alexandrinus Frgm. 23 – Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streites selbst? in: Logos. Fs für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993 (BZNW 67), hg. v. E.L. Grasmück / H.-C. Brennecke / C. Marksches, Berlin – New York 1993, 193–219.

267 Cyrill, ep. 3,4 ad Nest. (ACO I,1,1, 36,6–11), hier 36,10 f.: οὐχ ὥσπερ ἐν τοῖς ἀγίοις κατοικῆσαι λέγεται, κατὰ τὸν ἴσον καὶ ἐν αὐτῷ τρόπον γενέσθαι διοριζόμεθα τὴν κατοικῆσιν· ἀλλ' ἐνωθεὶς κατὰ φύσιν ... Allerdings hat bereits Theodor von Mopsuestia in seiner Schrift *De incarnatione* ein solches Verständnis abgewehrt. Vgl. ACO IV,1, 55,1–10. Ich zitiere die Übersetzung von Till Jansen, Theodor von Mopsuestia. *De incarnatione*, Appendix II, 261: „Nachdem sie dann aber nach der Auferstehung vom Geist zur Erkenntnis geführt worden waren, empfangen sie auch die vollkommene Erkenntnis der Offenbarung, so dass sie wussten, dass das über die anderen Menschen hinausgehende Besondere ihm nicht wegen irgendeiner bloßen Ehre von Gott her zukommt, wie auch bei anderen Menschen, sondern aufgrund der Einheit mit dem Gottlogos ...“ und ACO IV,1, 57,23 f. in der Übersetzung von Jansen 271: „Die Einheit der Person wird darin erkannt, dass er (*der Gottlogos*) alle Dinge durch ihn (*den Angenommenen*) vollbringt.“ (Klammern und Hervorhebungen Jansen). Diese Einheit bleibt nach der Auferstehung bestehen und intensiviert sich noch, weil nun auch der

In seiner Antwort warf Nestorius seinerseits Cyrill vor, den Logos der Veränderlichkeit und der Entstehung in der Zeit preiszugeben. Dabei führte er die Ansichten Cyrills auf die Arianer und Apollinarius zurück.<sup>268</sup>

Nestorius warf Cyrill vor, er habe die Tradition der Väter nur oberflächlich studiert und wies darauf hin, dass das Bekenntnis von Nicaea mit dem Glauben an „unseren Herrn Jesus Christus“ beginne.<sup>269</sup> Damit werde der Name, welcher die Gottheit und die Menschheit gemeinsam bezeichne, den Erläuterungen zur Inkarnation, Passion und der Auferstehung vorangestellt, und nicht alles Gott, dem Sohn, zugeschrieben, wie in Cyrills (zweitem) Brief.<sup>270</sup> Nestorius warf Cyrill vor, die Gottheit der Geburt, dem Leiden und der Veränderlichkeit auszusetzen und die Unterschiede der beiden Naturen aufzuheben, was in den Arianismus, Apollinarismus oder gar Schlimmeres führe.<sup>271</sup> Als Referenz für seine eigene Betonung von Christus als Subjekt verwies Nestorius auf den Sprachgebrauch bei Paulus. Auch Paulus habe mit dem Namen Christus die verschiedenen Naturen zum Ausdruck gebracht. „Er [Paulus] setzte Christus als Namen für die gemeinsame Bezeichnung des leidlosen und des leidenden Wesens in einer einzigen Person, so wird Christus gefahrlos sowohl leidlos als auch leidend genannt, leidlos in Bezug auf die Gottheit, leidend in Bezug auf

---

Auferstandene geistig ist, „jedoch nicht so, dass der Gottlogos auf naturhafte Weise ihm gleichartig wird, sondern so, dass aufgrund des Wohlgefallens in jeder Hinsicht die Einheit mit ihm bestehen wird, wo immer er auch sein wird, weil er durch ihn auch alles vollbringt.“ (Fragment X, ACO IV,1, 57 f. Jansen 271).

268 Die Identifizierung von Arianern und Apollinaristen war seit dem Ende des vierten Jahrhunderts verbreitet. Vgl. dazu H.-C. Brennecke, „Apollinaristischer Arianismus“ oder „arianischer Apollinarismus“ – Ein dogmengeschichtliches Konstrukt?, in: Apollinarius und seine Folgen, 73–92. Nach Grillmeier fehlte Cyrill vor der Auseinandersetzung mit Nestorius das Bewusstsein für die theologische Relevanz der Seele Christi. Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus* I, 676. Die Auseinandersetzung mit Nestorius und die antiochenische Kritik setzten insofern eine Ausdifferenzierung seiner Christologie in Gang. In seinem Brief an die Mönche verdeutlichte Cyrill, dass der Logos sich das Fleisch angeeignet habe, das bedeute, dass er sich mit Fleisch, das über eine rationale Seele verfüge, vereint habe. Cyrill, ep. 1,9 (ACO I,1,1, 13,32 f.): Ἀλλ' ἡ μὲν θεόπνευστος γραφή σάρκα φησὶν γεγενῆσθαι τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, τοῦτέστιν ἐνωθῆναι σαρκὶ ψυχὴν ἐχούσῃ τὴν λογικὴν. An einer anderen Stelle, wo Cyrill seinen Apocrisiaren in Konstantinopel erklärte, inwiefern der Logos leiden könne, meinte er, man sage auch von der Seele, sie leide, wenn der Körper leidet, obwohl sie im Hinblick auf ihre eigene Natur nicht leiden könne. Vgl. (ACO I,1,1, 110,27–29).

269 Nestorius, ep. 2 ad Cyr. (ACO I,1,1,29,19 f.).

270 Nestorius, ep. 2,3 ad Cyr. (ACO I,1,1, 29,28 f.): σκόπησον ὅπως τὸ κύριος καὶ Ἰησοῦς καὶ Χριστός καὶ μονογενὴς καὶ υἱός πρότερον θέντες τὰ κοινὰ τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος.

271 Nestorius, ep. 2. ad Cyr. (ACO I,1,1, 30,20 f.).

die Natur des Leibes.<sup>272</sup> Nestorius unterstrich damit, dass er den Christus als eine einzige Person bekannte und die Anschuldigung der zwei Söhne nicht zutraf.

Neben dem Subjekt der Aussagen war die Art und Weise der Einigung von Gottheit und Menschheit in Christus zwischen Nestorius und Cyrill umstritten. An erster Stelle kritisierte Cyrill das Konzept der Einigung bei Nestorius. Im dritten Brief an Nestorius präzisierte er seine Vorwürfe und spitzte sie noch zu. Er lehnte den von Theodor von Mopsuestia, dem Lehrer von Nestorius, übernommenen Begriff der *συνάφεια* als inadäquat ab, um die Einigung zu beschreiben., ebenso die Einigung aus göttlichem Wohlgefallen.<sup>273</sup> Für Cyrill wurde damit nur eine akzidentielle Einigung ausgedrückt. Auch die Metapher des Tempels und des in ihm wohnenden Gottes<sup>274</sup> beschrieb nach Cyrill die Einigung nicht genügend, sie wecke das Bild von zwei unterschiedlichen Personen.<sup>275</sup> Er hielt dagegen, die Einigung müsse auf der Ebene der Natur oder Hypostase (*καθ' ὑπόστασιν*) sein, sonst bleibe sie bloß akzidentuell, wie wenn normale Menschen vom Geist erfüllt und Gott verbunden seien.<sup>276</sup>

Theodor von Mopsuestia, auf den Nestorius zurückgriff, hatte unterschieden zwischen der Präsenz Gottes dem Wesen nach, die aufgrund des unbegrenzten Wesens Gottes allen Geschöpfen gleichermaßen zukomme, und der Präsenz durch sein Wohlgefallen, die nur dem zukomme, dem Gott einwohne und aus freier Willensentscheidung über das Naturhafte hinaus verbunden ist. Im Unterschied zu den Propheten oder Aposteln habe Gott Christus auf eine solche Art eingewohnt, dass er ihm Anteil an seiner Herrschaft gab und alles durch ihn wirkte.<sup>277</sup> Für Nestorius wie für Theodor brachte die Vereinigung

272 Nestorius, ep. 2,4 ad Cyr. (ACO I,1,1, 30,12–14): τίθησιν τὸ Χριστός, ὡς τῆς ἀπαθούς καὶ παθη-  
τῆς οὐσίας ἐν μοναδικῷ προσώπῳ προσηγορίαν σημαντικὴν, ὅπως καὶ ἀπαθὴς ὁ Χριστὸς καὶ  
παθητὸς ἀκινδύνως καλοῖτο, ἀπαθὴς μὲν θεότητι, παθητὸς δὲ τῇ τοῦ σώματος φύσει.

273 Cyrill, ep. 3,5 ad Nest. ACO I,1,1, 36,19f: μᾶλλον δὲ τὸ τῆς συναφείας ὄνομα παραιτούμεθα ὡς  
οὐκ ἔχον ἱκανῶς σημεῖναι τὴν ἔνωσιν. Cyrill unterstellte Nestorius, die beiden Naturen ein-  
fach nebeneinander zu stellen oder eine Einheit von Gott und Mensch in Bezug auf die  
Autorität oder die Ehre zu postulieren. Ebd. (ACO I,1,36,14).

274 Nestorius, ep. 2 ad Cyr. (ACO I,1,1, 31,25): εἶναι μὲν οὖν τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος τὸ σῶμα ναόν.

275 Cyrill, ep. 3,5 ad Nest. (ACO I,1,1, 36,13–15): εἰς οὖν ἅρα Χριστὸς καὶ υἱὸς καὶ κύριος, οὐχ ὡς  
συνάφειαν ἀπλῶς τὴν ὡς ἐν ἐνότητι τῆς ἀξίας ἢ γοῦν αὐθεντίας ἔχοντος ἀνθρώπου πρὸς θεόν.

276 Cyrill, ep. 3,5 ad Nest. (ACO I,1,1, 36,18 f.).

277 Vgl. Theodor v. Mopsuestia, De incarnatione VII (Frgm. 6, 236–238 / dt. 265–268 Jansen,  
hier 267): „Da Gott unendlich ist und seine Natur unbegrenzt, ist er bei allen anwesend.  
Im Wohlgefallen aber ist er den einen fern, den anderen nahe.“ Die Einwohnung war „wie  
in einem Sohne“, was bedeute, „dass er, indem er einwohnte, den Angenommenen ganz  
mit sich selbst vereinte und zwar so, dass er ihm Anteil an der ganzen Ehre gab, an der er  
selbst als der Einwohnende, der von Natur aus Sohn ist, Anteil hat, so dass er gemäß der

nach dem Wohlgefallen die Freiheit Gottes zum Ausdruck, während eine Vereinigung nach der Natur Gott den Sohn und sein Heilshandeln einem naturhaften Zwang aussetzte, die mit der göttlichen Natur unvereinbar schien.<sup>278</sup> Eine von Gott gewollte Einigung war für sie genauso unverbrüchlich wie eine Einigung der Natur nach, sogar noch fester, da sie über den Tod und damit über die natürliche Auflösung hinaus anhielt.

Cyrrill setzte gegen die Formulierungen von Nestorius die apollinaristische Formulierung der einen fleischgewordenen Natur oder Hypostase des Logos (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)<sup>279</sup> und der hypostatischen Einigung, welche die reale ontologische Dimension der Einigung anzeigen sollte.<sup>280</sup> Cyrrill gestand zu, dass die Union die Eigenarten der Naturen nicht aufhebe, aber einen einzigen Herrn Jesus Christus bewirke.<sup>281</sup> Seine Formel war „einer aus

---

Einigung mit sich *eine* Person (πρόσωπον) bewirkte, ihm an aller Herrschaft teilgab und auf diese Weise alles in ihm wirkte ...“ (268 Jansen, Hervorhebung Jansen). Vgl. auch A. Kofsky / S. Ruzer, *Reshaping Identities in Late Antique Syria-Mesopotamia* (Judaism in Context 16), Piscataway 2016, 35–55.

278 Vgl. Nestorius, Heracl. (238f. Bedjan / 144 Nau) und dazu auch McLeod, *The Image of God*, 175f. Nestorius diskutierte dabei die von Cyrrill verwendete Analogie der Einigung von Körper und Seele und kritisierte, dass Körper und Seele nicht je für sich allein existieren könnten. Die Freiwilligkeit wird auch hervorgehoben, wenn es um das Teilen oder die Übernahme des Leidens geht. Nestorius betonte, bei einer Vereinigung der Naturen würde der Logos das Leiden nicht freiwillig auf sich nehmen, sondern aufgrund der Gesetze der Natur. Vgl. ebd. (125 Bedjan / 85 Nau; sowie 236f. Bedjan / 142f. Nau). Für Nestorius war die Einigung nichtsdestotrotz wirklich und unauflöslich, das eine Subjekt des Sohnes oder Christus wird von ihm immer wieder betont. Vgl. etwa Nestorius, *Fragmente* (Nestoriana 280,5–16 und 330 Loofs): „... ein und derselbe, welcher gesehen wird in der ungeschaffenen und in der geschaffenen Natur ...“ zitiert nach Grillmeier, *Jesus der Christus* 1,653.

279 Cyrrill, ep. 2,7 ad Nest. (ACO I,1,1, 28,12): οὐ γὰρ εἶρηκεν ἡ γραφή ὅτι ὁ λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἦνωσεν ἑαυτῷ, ἀλλ’ ὅτι γέγονε σάρξ; Cyrrill, ep. 3 ad Nest. (ACO I,1,1, 36,10). Vgl. auch Cyrrill, *Ad reginas de fide* (ACO I,1,5, 65,27f.): οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνήτην καὶ μίαν ἀ προσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην. An wenigen Stellen ist auch der Logos oder Gott das Subjekt der Fleischwerdung, während hier die indirekte Formulierung steht, dass die Hypostase des Logos Fleisch geworden ist.

280 Cyrrill, ep. 2,3 (ACO I,1,1, 26,27): σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἐνώσας ὁ λόγος ἑαυτῷ καθ’ ὑπόστασιν; Cyrrill, ep. 3,5 ad Nest. (ACO I,1,1, 35,26f.): ἡνώσθη γὰρ μὴν σαρκὶ καθ’ ὑπόστασιν ὁμολογοῦντες τὸν λόγον, ἕνα προσκυνούμεν υἱὸν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Für die hypostatische Union und die Verwendung des Begriffs Hypostase in der Christologie vgl. M. Richard, *L’introduction du mot hypostase dans la théologie de l’incarnation*, MSR 2 (1945), 5–32. 243–270. Die Antiochener lehnten den Begriff der hypostatischen Einigung als unbiblisch ab und sahen darin eine Vereinigung auf der Ebene der Natur, was Mischung impliziert.

281 Cyrrill, ep. 2,3 (ACO I,1,1, 27,2f.): εἰς δὲ ἐξ ἀμοφῶν Χριστὸς καὶ υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορὰς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν. Die Stelle sollte in Chalcedon rezipiert werden. Auf die Bedeutung der zwei Naturen bei Cyrrill hat kürzlich wieder Hans van Loon aufmerksam gemacht.



zweiten“.<sup>282</sup> Wie Nestorius fehlte aber auch Cyrill der Begriff, um dieses Produkt der Einigung zu beschreiben. Er betonte aber, dass es sich um ein einheitliches Subjekt, den Sohn, handle, dem alles Ergehen zugeschrieben werden müsse. Die Formulierung Cyrills, die Natur oder Hypostase des Logos sei Fleisch geworden,<sup>283</sup> weckte die Vorstellung, dass die Gottheit sich in Fleisch verwandelt habe. Besonders strittig waren Aussagen, welche die Einigung auf der Ebene der Natur verorteten wie im dritten Anathematismus. Allerdings hatte Cyrill eine Vermischung der Naturen bereits im zweiten Brief an Nestorius abgelehnt und betont, die göttliche Natur selbst bleibe unwandelbar.<sup>284</sup> Während Nestorius die Anschuldigungen von Cyrill mit einem Gegenangriff konterte, ging Cyrill expliziter auf die Vorwürfe gegen seine eigene Position ein und bemühte sich, sie zu entkräften.<sup>285</sup> Er übernahm auch die Präzisierung von Nestorius, dass Maria den Sohn und nicht den Logos hervorgebracht habe, während der Logos aus Maria herausgegangen sei.<sup>286</sup> Wiederholt hielt er fest, dass der Logos nicht in seiner eigenen Natur leide, sondern sich dieses Leiden leidlos aneigne.<sup>287</sup> Damit distanzierte er sich trotz der Verwendung der apollinaristischen Formel von den Konsequenzen, die Apollinarius gezogen hatte und sicherte seine Position klarer gegen Fehldeutungen ab als Nestorius.

Im Blick auf die spätere Glaubensdefinition von Chalcedon lässt sich festhalten, dass sowohl Cyrill als auch Nestorius zwei Naturen, die in einer Person und Hypostase zusammen kommen, anerkennen konnten, selbst wenn sie je andere Akzente setzten.<sup>288</sup> Strittig war vor allem die Frage, ob und wie die Natu-

282 Cyrill, ep. 3,8 ad Nest. (ACO I,1,1, 38,6–8): ἐκ δύο νοήται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἐνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηγεμένος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ' εἰς ἐξ ἀμορῶν.

283 Vgl. Cyrill, ep. 3,8 ad Nest. (ACO I,1,1, 39,21–23): ἐνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετόν φωνάς, ὑποστάσει μιᾷ τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ. Auch Formulierungen Cyrills wie diejenige, dass für den Logos sein Leib nicht etwas Anderes sei, sondern wie einer durch die Einigung mit seinem eigenen Fleisch (ὅτι μὴ ἄλλότριον τοῦ λόγου τὸ σῶμα αὐτοῦ ..., ἀλλ' ὡς ἐνὸς καθ' ἑνωσιν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός), boten den Eindruck einer apollinaristischen Vermischung der Natur des Logos mit der menschlichen Natur.

284 Cyrill, ep. 2 ad Nest. (ACO I,1,1, 26,25 f.): οὐ γὰρ φαμέν ὅτι ἡ τοῦ λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σὰρξ, ἀλλ' οὐδὲ ὅτι εἰς ὅλον ἄνθρωπον μετεβλήθη τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος. Der zwölfte Anathematismus sagte das Leiden und Sterben dann aber wieder vom Logos aus, weshalb die Antiochener gegenüber der hypostatischen Union weiterhin misstrauisch waren.

285 So schloss er mehrfach ein Verständnis aus, welches Nestorius als Konsequenz aus den Äußerungen von Cyrill hervorgehoben hatte. Die entsprechenden Texte von Nestorius wurden in Ephesus in der Sitzung vom 22. Juni verlesen (ACO I,1,2, 45,9–52,2).

286 Vgl. Cyrill, ep. 3,11 ad Nest. (ACO I,1,1, 40,3–5) und die Kritik von Nestorius in Quaternion 24 (ACO I,1,2, 46,12–33) / Nestorius, Fragmente (Nestoriana, 285,24–287,21 Loofs).

287 Cyrill, ep. 3,6 (ACO I,1,1, 37,11 f.): τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀπαθῶς οἰκείουμένος πάθη.

288 Während Nestorius Unbehagen mit der einen Hypostase bekundet hatte, war für Cyrill die

ren dem Ergehen und den Aktivitäten der jeweils anderen Natur unterworfen sind oder daran partizipieren, also das Problem, das unter dem Begriff der Idiomenkommunikation verhandelt wird. Das Grundanliegen von Nestorius war die Unterscheidung der Naturen gemäß ihrem Ergehen, also die Zuschreibung der menschlichen Schwächen, des Todes und des Leidens an die menschliche Natur und die Allmacht oder Allwissenheit an die göttliche Natur. Er betonte, dass dem Logos als ewiger Natur weder Geburt noch Leiden und Tod zugeschrieben werden könne.<sup>289</sup> Es bestehe sonst die Gefahr zu folgern, der Sohn sei nicht gleich ewig und göttlich wie der ewige, transzendente Gott. Er betonte, Niedrigkeitsaussagen wie Geburt, Leiden und Tod können Christus als dem geeinten Subjekt zugesprochen werden, nicht der göttlichen Natur. Gott habe sich das Leiden im Sohn angeeignet, ohne davon in seiner eigenen Natur betroffen zu sein.<sup>290</sup> Der Begriff der Teilhabe dürfe nicht missverstanden werden als eine Veränderung in der eigenen Natur, sondern bedeute eine Partizipation an dem Ergehen der anderen Natur ohne Veränderung. Die Zuschreibung von spezifischen Eigenschaften an das gemeinsame Prosopon war für Nestorius dagegen problemlos, denn, so legte er dar, jede Natur teile und nutze das Prosopon der anderen.<sup>291</sup> Nestorius wollte zeigen, dass die eine Natur das Wesen der anderen in der ihr eigenen Gestalt sichtbar macht, ohne sich selbst in dieses Wesen zu verwandeln. Die göttliche Herrlichkeit und Kraft wird im Menschen Jesus sicht- und erkennbar, wie auch die menschliche Schwäche von der Gottheit angenommen und getragen wird. Nestorius beharrte darauf, dass der Tausch der Prosopa ein beidseitiger sei, ohne die Naturen zu verändern.

Cyrill dagegen stellte die Einheit in Christus über diese Unterscheidungen und lehnte die Aufteilung der biblischen Aussagen auf die unterschied-

---

Rede von den bleibenden zwei Naturen nach der Inkarnation schwierig. Bei beiden kann aber vermutlich davon ausgegangen werden, dass sie der Glaubensformel von Chalcedon hätten zustimmen können, da sie unterschiedliche Interpretationen der zwei Naturen in einer Person und Hypostase erlaubt.

289 Vgl. etwa Nestorius, ep. 2 ad Cyr. (ACO I,1,1, 31,28–31); Heracl. (133 f. Bedjan / 86 f. Nau; 408 f. Bedjan / 262 Nau). Vgl. auch M. Jugie, Nestorius jugé d'après le „Livre d'Héraclide“, Échos d'Orient 14,87 (1911), 65–75; Grillmeier, Jesus der Christus 1,652–660; 710–726.

290 Nestorius, ep. 2,7 ad Cyr. (AO I,1,1, 31,25–27): εἶναι μὲν οὖν τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος τὸ σῶμα ναὸν καὶ ναὸν κατ' ἄκραν τινὰ καὶ θείαν ἡνωμένον συνάφειαν, ὡς οἰκείουσθαι τὰ τούτου τὴν τῆς θεότητος φύσιν.

291 Vgl. Nestorius, Heracl. (360 f. Bedjan / 232 Nau), hier in der Übersetzung von Nau: „car la chair et du dehors, et elle ne participe pas en son propre *prosôpon* aux choses de la divinité, mais c'est par compensation mutuelle de la prise et du don de leurs *prosôpons* qu'il parle de l'union de la divinité et de la humanité: il dit de Dieu qu'il s'est incarné à cause de son union avec l'humanité; et il dit de l'humanité qu'elle a été divinisée à cause de son union avec la divinité.“

lichen Naturen im dritten Brief und in den Anathematismen explizit ab.<sup>292</sup> Wo Cyrill vom Leiden des Sohnes sprach, erklärte er, der Sohn habe im Fleisch gelitten, ohne in seiner eigenen Natur zu leiden.<sup>293</sup> Cyrill war der Ansicht, die Leidensaussagen müssten auf Gott den Sohn bezogen werden, um klar zu machen, dass es sich um ein einheitliches Subjekt handelt: ein und derselbe, welcher in Ewigkeit herrlich und jedem Leiden enthoben ist und der als Mensch leidet und stirbt. Er hielt fest, dass der Logos freiwillig die Begrenzungen der menschlichen Natur auf sich genommen habe.<sup>294</sup> Bei einer Aufteilung der Aktivitäten auf die jeweiligen Naturen sah Cyrill immer die Gefahr, dass man in Gedanken den einen Christus in zwei unterschiedliche Söhne teile.<sup>295</sup>

Die Anathematismen Cyrills<sup>296</sup> spitzten die Kritik an Nestorius und die eigene Position noch einmal zu. Der erste Anathematismus legte fest, dass dem Anathema verfallen solle, wer leugne, dass der Immanuel wahrhaft Gott sei und Maria nicht als Mutter Gottes bezeichne. Im zweiten Anathematismus forderte Cyrill die Anerkennung der hypostatischen Union. Der dritte verwirft eine Vereinigung nur der Würde, Herrschaft oder Macht nach und betont die Einigung der Natur nach. Der vierte Anathematismus, von den Theologen um Johannes stark kritisiert, verbot die Aufteilung der evangelischen Aussagen auf die Naturen. Der fünfte Anathematismus wendet sich gegen die Bezeichnung Christi als theophoren Menschen. Der sechste Anathematismus verbietet eine Trennung von Logos und Christus. Die Anathematismen sieben bis zehn wehren alle Spielarten einer Konzeption ab, wonach der Logos den Menschen Jesus als einen von ihm zu Unterscheidenden mit einer ihm fremden Gnade und Kraft ausstattet. Der elfte Anathematismus betont, dass das Fleisch des Herrn das Fleisch des Logos und lebensspendend sei und nicht bloß eine von ihm zu unterscheidende Behausung. Der letzte, wiederum besonders umstrittene Anathematismus forderte das Bekenntnis, dass der Gott-Logos in seinem

292 Vgl. Cyrill, ep. 3,8 ad Nest. (ACO I,1,1, 38,4–9) und der 4. Anathematismus. Im Unionsbrief machte er diesbezüglich aber Zugeständnisse und zitierte zustimmend die Passage über die Aufteilung der biblischen Passagen zustimmend. Vgl. den Laetenturbrief: Cyrill, ep. ad Ioan. Antioch. (ACO I,1, 4, 17,17–20). Vgl. zu den Anathematismen F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, Grand Rapids 2010, 280–287.

293 Cyrill, ep. 3,6 ad Nest. (ACO I,1,1, 37,9–11): ὁμολογοῦμεν δὲ ὅτι αὐτὸς ὁ ἐκ θεοῦ πατρός γεννηθεὶς υἱὸς καὶ θεὸς μονογενής, καίτοι κατὰ φύσιν ἰδίαν ὑπάρχων ἀπαθής, σαρκὶ πέπονθεν ὑπὲρ ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς ...

294 Cyrill, ep. 3,8 ad Nest. (ACO I,1,1, 38,20f.).

295 Cyrill, ep. 3,6 ad Nest. (ACO I,1,1, 37,3–6).

296 ACO I,1,1, 40–42.

Fleisch gelitten habe, gekreuzigt wurde, den Tod gekostet habe und Erstgeborener von den Toten sei. Mit seinen Anathematismen setzte Cyrill seine eigene Position absolut.

Cyrill belegte seine Anschuldigungen nur in einem einzigen Fall mit einem Zitat. Einzig im dritten Brief zitierte Cyrill eine Predigt von Nestorius, wo dieser erklärte, dass er (Nestorius) „aufgrund von demjenigen, welcher angenommen hatte, denjenigen verehere, der angenommen wurde und dass er aufgrund von demjenigen, welcher trage (der Logos), denjenigen, welcher getragen werde (den Menschen), ehre und aufgrund des Unsichtbaren den Sichtbaren anbede“. <sup>297</sup> Die Zitate aus einer Predigt über die Theotokos erwecken aus dem Kontext gerissen den Eindruck von zwei nebeneinander existierenden Personen. Allerdings betonte Nestorius im *Liber Heraclidis*, er unterscheide eines von anderem und nicht einer von einem anderen. <sup>298</sup> So hatte er auch im zweiten Brief an Cyrill praktisch durchgehend abstrakt von der Gottheit und der Menschheit oder der göttlichen und der menschlichen Natur geschrieben. <sup>299</sup> Die Unterscheidung sollte in der Perspektive von Nestorius verdeutlichen, dass biblische Aussagen über den Christus diesem Dinge zugeschrieben, die nicht in seiner Menschheit begründet lagen, sondern im Wirken der göttlichen Natur. <sup>300</sup>

<sup>297</sup> Cyrill, ep. 3,6 (ACO I,1,1, 37,3–5): παραιτούμεθα δὲ λέγειν ἐπὶ Χριστοῦ 'διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω· διὰ τὸν ἀόρατον προσκυνῶ τὸν ὁρώμενον'. φρικτὸν δὲ πρὸς τοῦτοι κάκεῖνο εἰπεῖν 'ὁ ληφθεὶς τῷ λαβόντι συγχρηματίζει θεός'. Der Text wurde in Ephesus als Quaternion 16 zitiert. Für den Kontext vgl. Loofs, Nestoriana 262, die von Cyrill zitierten Ausschnitte sind 262,3 f.11 f. Der erste Abschnitt geht bei Nestorius weiter mit ἀχώριστος τοῦ φαινομένου θεός und dann führt er aus, dass er die Naturen trenne, nicht aber die Ehre. In Chalcedon wurde gegen die Trennung der Naturen durch Nestorius ihre Ungetrenntheit betont, stattdessen sollten sie nur in Gedanken unterschieden werden.

<sup>298</sup> Vgl. Nestorius, Heracl. (359 Bedjan / 231 Nau): „car autre et autre sont les éléments dont est formé notre Saveur, mais non un autre et un autre, Dieu nous en garde!“

<sup>299</sup> Als Beispiel sei hier ein kurzer Ausschnitt aus dem zweiten Brief an Cyrill angefügt. Nestorius, ep. 2,7 ad Cyr. (ACO I,1,1, 31,24 f.): υἱὸς ὢν πάντως τοῦ Δαυὶδ κατὰ σάρκα, κατὰ δὲ τὴν θεότηα κύριος. Dabei konnte er wie Cyrill von dem mit der göttlichen Natur vereinten Fleisch (τὴν συνημμένην τῇ φύσει τῆς θεότητος σάρκα) reden. Vgl. Nestorius, ep. 2,7 ad Cyr. (ACO I,1,1, 31,20). Cyrill bevorzugte allerdings eher organische Begriffe der Vereinigung.

<sup>300</sup> Nestorius erklärte seine Position im *Liber Heraclidis* folgendermaßen: „Ich habe den, der völlig in der Natur wohnt, Einwohnenden genannt. Und der Einwohnende ist der, welcher in dem wohnt, der bewohnt wird, und er hat dessen Prosopon; und derjenige, der bewohnt wird, hat das Prosopon dessen, der einwohnt. Denn durch den Gebrauch ihrer Prosopa, wie sie sich des eigenen als Herrn bedienen, ist der eine der andere und der andere der eine, indem der eine und andere bleiben, eben wie sie in den Naturen sind.“ Vgl. Nestorius, Heracl. (Bedjan 324 / Nau 206) in der Übersetzung von Grillmeier, Jesus der Christus 1,719 f.

Die Qualifizierung von Nestorius als Häretiker ist weitgehend der Rhetorik von Cyrill geschuldet.<sup>301</sup> Cyrill setzte sich in seiner Argumentation wiederholt von Positionen ab, die Nestorius so gar nie vertreten hatte, und die Cyrill ihm auch nicht direkt unterstellte. Aber er erweckte den Anschein, als hätte Nestorius dies getan, indem er diese Positionen in engen Zusammenhang mit Nestorius brachte. Im dritten Brief distanzierte er sich von einer Position, die separat den Menschen und den Logos Christus nannte, was der Konzeption von Nestorius diametral widersprach, da für ihn „Christus“ für die Einigung der Naturen stand. Trotzdem insinuierte der Kontext des Briefes, dass Nestorius die Lehre von zwei Christussen verbreitete. Wer nur die Briefe Cyrills las, konnte kaum unterscheiden, welche der Lehren, von denen Cyrill sich distanzierte, tatsächlich von Nestorius vertreten wurden und welche nicht. Das könnte neben bewusster rhetorischer Taktik auch dem Umstand geschuldet sein, dass Cyrill sein Anschauungsmaterial nicht nur bei Nestorius holte, sondern auch bei den von ihm kritisierten Mönchen. Bereits im ersten Brief erklärte Cyrill, er sehe im Blick auf die Auswirkungen keine Unterscheidung, ob Nestorius die Lehren vertreten habe oder nicht. Entscheidend sei, ob Nestorius sie bekämpfe oder nicht.<sup>302</sup>

#### 1.4.3 *Der Ausgleich der Positionen in der Unionsformel*

Die Diskussion zog sich nach dem gescheiterten Konzil und den einseitigen Verurteilungen hauptsächlich zwischen Johannes von Antiochia und Cyrill sowie ihren Beratern und Vermittlern fort. Während Cyrill in seinem dritten Brief von der einen Natur des inkarnierten Logos gesprochen hatte, betonten die Bischöfe um Johannes von Antiochia die Notwendigkeit, von zwei Naturen zu sprechen.

Der kaiserliche Druck führte aber schließlich zu einer Einigung und einer Annäherung der theologischen Positionen. Cyrill verzichtete weitgehend auf die apollinaristische Wendung der einen inkarnierten Natur des Logos. Auch anerkannte Cyrill, dass die Antiochener eine andere Begrifflichkeit verwendeten und ihren Glauben ungewohnt, nicht unorthodox, ausdrückten.<sup>303</sup> An seinen Apocrisiar in Konstantinopel, Eulogius, schrieb Cyrill bezüglich der Berechtigung der Rede von den zwei Naturen, dass beide Lager dasselbe mein-

<sup>301</sup> Allerdings war für die definitive Verurteilung die kritische Stimmung in Konstantinopel gegen Nestorius ausschlaggebend. Hätte Nestorius weiterhin die Unterstützung des Volkes und damit des Kaisers gehabt, wäre es kaum zu seiner Verurteilung gekommen.

<sup>302</sup> Cyrill, ep. 1,2 f. (ACO I,1,1, 24 f.).

<sup>303</sup> Cyrill, ep. ad Acac. (ACO I,1,4, 27,12–17).

ten,<sup>304</sup> selbst wenn die Orientalen sich obskur ausdrückten.<sup>305</sup> Antiochener wie Theodoret von Cyrus dagegen betonten stärker als ihre Vorgänger Diodor und Theodor die Einheit Christi und verzichteten auf Formulierungen mit zwei Hypostasen.<sup>306</sup> Theodoret wehrte auch dezidiert eine Unterteilung in den Sohn und den Christus ab, die sich offenbar in gewissen Kreisen zeigte.<sup>307</sup>

Cyrrill war gegen die Anerkennung der Verurteilung von Nestorius bereit, das antiochenische Bekenntnis als orthodoxe Grundlage für eine Einigung anzuerkennen. Er verfasste den sogenannten Laetenturbrief, wo er das Bekenntnis der Antiochener zustimmend zitierte.<sup>308</sup> Zentral waren dabei das Bekenntnis dass „unser Herr Jesus Christus, eingeborener Sohn Gottes, vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist“ sowie die Aussage dass die biblischen und apostolischen Aussagen entweder der einen Person oder aber einer der beiden Naturen zugeordnet würden.<sup>309</sup> Cyrrill interpretierte die erste Aussage in dem Brief später noch etwas um, dass der Gott Logos „vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit“ sei, um jegliches Missverständnis von zwei nebeneinander existierenden Personen oder Hypostasen auszuschließen. Die durch Cyrrill zitierte Glaubensformel der Bischöfe um Johannes sollte die Glaubenserklärung von Chalcedon maßgeblich bestimmen.<sup>310</sup> In dem Brief wehrte sich

304 Cyrrill, ep. ad Eulog. (ACO I,1,4, 35–37) mit der Anerkennung, dass die Einsicht in den Unterschied der Naturen nicht bedeute, Christus zu teilen (36): οὐκοῦν οὐ τὸ εἰδέναι τῶν φύσεων τὴν διαφορὰν διατέμνειν ἐστὶν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν. Später spricht Cyrrill auch von der noetischen Erkenntnis der Einheit: εἰ δὲ οὐχ ὁμοούσιον, ἑτέρα πάντως καὶ ἑτέρα φύσις, ἐξ ᾧ ὁ εἰς καὶ μόνος νοεῖται υἱός. Der Vorwurf der Teilung in zwei Söhne war insbesondere der Polemik gegen Nestorius geschuldet, die er im Folgenden weiter ausführt und davon die Aussagen der Orientalen distanziert. Zum Konzept der zwei Naturen bei Cyrrill vgl. insbesondere van Loon, *Dyophysite Christology*, 272–274.

305 Cyrrill, ep. ad Eulog. (ACO I,1,4, 36,12 f.): ταῦτα ὡμολόγησαν οἱ ἐκ τῆς Ἀνατολῆς, εἰ καὶ περὶ τὴν λέξιν ὀλίγον ἐσκοτίσθησαν.

306 Für die Entwicklung in der Terminologie Theodorets vgl. Clayton, *The Christology of Thdt.*, 167–214; 285.

307 Vgl. dazu den ausführlichen Brief ep. 147 (SC III, 200–233; hier 202 Azéma). Theodoret betont im ganzen Brief die Einheit Christi.

308 ACO I,1,4, 7–9, insbes. 8,19–9,8.

309 Cyrrill, ep. ad Ioan. Antioch. (ACO I,1,4, 17,9 f.): Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον. Sowie ebd. (ACO I,1,4, 17,17–20): τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιούντας ὡς ἐφ’ ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα [αὐτοῦ] παραδιδόντας.

310 Cyrrill, ep. ad Ioan. Antioch. (ACO I,1,4, 15–20). Die Bezeichnung *Laetentur*-Brief bezieht sich auf den Briefanfang (lat. *Laetentur coeli*). Zur Unionsformel und ihrer Aufnahme in der Folgezeit und in Chalcedon vgl. auch unten und Kap. 3.

Cyrrill noch einmal gegen die Vorwürfe des Apollinarismus und betonte, dass der Logos nicht an sich die Veränderungen durchmache, sondern im Fleisch. Das lag auf der Linie seiner früheren Aussagen, zeigt aber, dass die Verdachtsmomente gegen Cyrrill auf der Seite der Bischöfe um Johannes immer noch da waren und Cyrrill sich von den gegen ihn geäußerten Häresievorwürfen erst befreien musste.

Inwiefern die Anerkennung der Unionsformel von der Seite Cyrrills ein Einlenken auf kaiserlichen Druck war, eine Adaption und Entwicklung seiner vorherigen Konzeption darstellte oder allenfalls in Übereinstimmung war mit dem, was er bisher vertreten hatte, ist umstritten.<sup>311</sup> Zahlreiche Parteigänger sahen in Cyrrills Zustimmung zur Unionsformel einen Verrat an ihrer Position. Dagegen hat Hans van Loon<sup>312</sup> betont, dass Cyrrill in zahlreichen Texten von zwei Naturen sprach oder diese voraussetzte und nur selten den apollinaristischen Spitzensatz der einen inkarnierten Natur des Logos benutzte.<sup>313</sup> Allerdings war er zurückhaltend gegenüber der Rede von zwei Naturen nach der Inkarnation und benutzte diese Formel selbst nicht. Jüngst hat George A. Bevan aufgrund der unterschiedlichen Ausdrucksweisen Cyrrills argumentiert, dass Cyrrill zum Zeitpunkt der Unionsformel die Bedeutung der Unterscheidung von einer oder zwei Naturen in Christus noch gar nicht erkannt habe.<sup>314</sup> Tatsächlich gewann diese Unterscheidung vor allem in den dreißiger Jahren an Bedeutung, es ist aber nicht zu übersehen, dass Cyrrill nie mit der Unionsformel gebrochen

311 Vgl. auch G. Gould, *Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion*, DR 106 (1988), 235–252; T. Krannich, *Cyrrill von Alexandrien und die Unionsformel von 433 n. Chr.*, ZAC 9,3 (2006), 566–583, die sich für eine Neuorientierung Cyrrills aussprechen; Van Loon, *Dyophysite Christology*, 580 dagegen zeigt auf, dass in Cyrrills Sprachgebrauch das Konzept der zwei Naturen schon immer vorhanden war: „The thorough investigation of Cyril's christological works from the first two years of the Nestorian controversy has made it possible to draw firm conclusions about his own christological vocabulary, before any alleged concessions were made to the Antiochenes. In fact, no such concessions have been detected. The archbishop's own terminology was already dyophysite, so that any later two-nature language is not a concession to the Orientals.“

312 Vgl. van Loon, *Dyophysite Christology*, 523 f.: „In his writings until the reunion with the Orientals in 433 there are only four occurrences in which the archbishop speaks of ‘one nature’ in a christological context ... It is the partisans of his own party, dissatisfied with the reunion, which occasion him to give more attention to the *μία φύσις* formula in several letters.“ Von den vier Vorkommnissen seien zwei Zitate aus Apollinarius und nur ein Vorkommnis im engeren Sinn christologisch. Van Loon sieht deshalb die starke Betonung der einen Natur in der Korrespondenz mit Nestorius als eine einseitige Zuspitzung Cyrrills, die nicht mit den Befunden anderer Schriften übereinstimmt.

313 Vgl. van Loon, *Dyophysite Christology*, 518–530; 554–556. Cyrrill wurde auch schnell klar, dass er sich mit dieser Formel dem Häresieverdacht aussetzte.

314 Bevan, *The New Judas*, 331; 328.

hat und ein Teil der nachfolgenden Kontroversen durch die unterschiedlichen Rezeptionsmöglichkeiten Cyrills begünstigt wurden.

Gegenüber Acacius von Melitene, Succensus von Diocaesarea und Valerian von Iconium verteidigte Cyrill die Unionsformel und machte deutlich, dass er gezwungen war, sich selbst vom Verdacht des Apollinarismus zu befreien.<sup>315</sup> Gegenüber Acacius von Melitene stellte Cyrill die Unionsformel als Erfolg seiner Position dar.<sup>316</sup> Dabei konstruierte er eine Position von Nestorius, die diesen möglichst weit weg von der Unionsformel rückte.<sup>317</sup> Cyrill bekannte sich dazu, dass Gottheit und Menschheit in Jesus Christus unterschieden werden.<sup>318</sup> Die Annahme der antiochenischen Formel stellte insofern einen Kompromiss von Cyrills Seite dar, als die Formel anders argumentiert und aufgebaut ist, als Cyrill seine eigene Christologie begründete. Allerdings scheint er sie als einen theologisch vertretbaren Kompromiss angesehen zu haben.<sup>319</sup>

#### 1.4.4 *Antiochia und Alexandria als theologische Zentren*

Vor dem Konflikt zwischen Nestorius und Cyrill ist eine grundsätzliche Problematisierung der unterschiedlichen theologischen Traditionen zwischen Alexandria und Antiochia kaum nachweisbar. Unterschiede zwischen Alexandria und Antiochia, die schon vor dem Fall von Nestorius diskutiert wurden, waren in erster Linie exegetischer Art.<sup>320</sup> Mit dem Konzil von Ephesus (431) rück-

315 Cyrill, ep. ad Acac. (ACO 1,1,4, 29,20 f.).

316 Cyrill, ep. ad Acac. (ACO 1,1,4, 23,24–29).

317 Cyrill, ep. ad Acac. (ACO 1,1,4, 24,26–25,4).

318 Cyrill, ep. ad Acac. (ACO 1,1,4, 25,11–13).

319 Gegenüber Acacius gab Cyrill an, dass die Formulierung mit der Zuordnung der biblischen Aussagen auf die beiden Naturen die Worte des Johannes waren und nicht seine, selbst wenn er ihnen zustimmen konnte. Vgl. Cyrill, ep. ad Acac. (ACO 1,1,4, 30,7f): αἱ δὲ τοιαῦται διαλέξεις ἐμαί μὲν οὐκ εἰσιν, ἐξεφωνήθησαν δὲ παρ' αὐτοῦ.

320 Vgl. zu alexandrinischer und antiochenischer Exegese vgl. de Barjeau, *L'école exégetique d'Antioche*, 56–77; S. Blossom, *Reading Revelation: Allegorical Exegesis in Late Antique Alexandria*, *Revue de l'histoire des religions*, 224 (2007), 231–251; M. Skeb, *Exegese und Lebensform: die Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare* (Clavis commentariorum antiquitatis et medii aevi 5), Leiden, 2007, IV: Die Hauptvertreter der alexandrinischen und antiochenischen Exegesetradition, 279–372; J.J. O'Keefe, „A Letter that Killeth“: Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms, *JECs* 8 (2000), 83–104 entwickelt eine sehr negative Sichtweise auf die antiochenisch-exegetische Tradition, hier 83: „Rather than seeing Antiochene exegesis as a forward-looking project that was suppressed, we should consider it instead to be a backward-looking project that failed.“ Die historisch orientierte Exegese des Alten Testaments, wie Diodor und Theodor sie betrieben, hätten die Texte vom Leben der Kirche entfernt. Ebd. 103. Vgl. auch J.O. Keefe, *Impassible Suffering. Divine Passion and Fifth-Century Theology*, *JTS* 58 (1997), 39–60.



ten die unterschiedlichen Zugänge zur Christologie zwischen Alexandria und Antiochia ins Zentrum der Aufmerksamkeit, wobei beide Positionen die andere als häretisch zu verdrängen versuchten.<sup>321</sup> In der Kontroverse zwischen Cyrill und Nestorius trafen die unterschiedlichen Zugangsweisen zur Christologie in einem Machtkonflikt aufeinander. Nestorius machte die theologischen Differenzen in der Konzeption der Christologie deutlich, welche durch die Aufteilung des Konzils in Ephesus in zwei feindliche Lager den Charakter von zwei kontrahierenden Parteien ausbildeten. Im Anschluss an das Konzil kam es zu einem harten Ringen um den Einfluss und die Autorität der beiden theologischen Parteien. War die Person des Nestorius anfänglich zentral, so geriet sie nach seiner Verurteilung und Exilierung (435) zunehmend in den Hintergrund. Stattdessen weitete sich die Debatte durch die Anklage der Anathematismen und die Anklage der antiochenischen Referenztheologen Theodor und Diodor<sup>322</sup> zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung zwischen den beiden theologischen Traditionen von Antiochia und Alexandria aus.<sup>323</sup>

Zur Ausweitung des Konfliktes führten die Anathematismen, welche Nestorius unterzeichnen sollte. Gegen sie erhob sich in der Diözese Oriens eine Protestwelle. Davor hatte Johannes von Antiochia Nestorius noch beschworen, die kirchliche Einheit nicht aufgrund einer zu eng verwendeten Begrifflichkeit aufs Spiel zu setzen und gemahnt, dass der Titel Theotokos die Heilsoökonomie betone und daher wichtig sei.<sup>324</sup> Angesichts der Anathematismen Cyrills schlug Johannes sich aber dezidiert auf die Seite von Nestorius. Er verschickte Warnungen vor der apollinaristischen Gefahr der Anathematismen an die Metropolen des Ostens, etwa an Firmus von Caesarea.<sup>325</sup> Als Spezialisten

321 Vgl. dazu auch Grillmeier, *Jesus der Christus* 1,640: „Wir betrachten die Geschichte des klassischen Antiochenismus und Alexandrinismus nur für die Jahre von 429 bis 451.“

322 Vgl. L. Abramowski, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, ZKG 72 (1961), 263–293; Behr, *Theodore and Diodore*, 83–100; P. Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Studien zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia* (CSCO subsidia 89), Louvain 1995; S. Gerber, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien*, Leiden 2000.

323 Eine etwas andere Perspektive entwirft Frend, *The Rise of the Monophyite Movement*, 22: „A study of the evidence suggests that all the time Cyril's main object had been the condemnation of the theology of the Antiochene teachers Diodore and Theodore, and that Nestorius' overthrow was merely an incident in this campaign.“

324 Vgl. Joh. Antioch., ep. ad Nest. (ACO I,1,1, 93–95).

325 Vgl. Joh. Antioch., ep. ad Firmum (ACO I,4, 7f). Vor allem in den Briefen an die Damen des Hofes stützte sich Cyrill auf apollinaristische Texte, die unter den Namen von Athanasius, Julius und Felix von Rom und Gregor Thaumaturgus zirkulierten. In seinem Brief *ep. ad reginas de fide* (ACO I,1,5, 65,25–66,19) fügte Cyrill ein vermeintliches Athanasius-Zitat aus einer Schrift von Apollinarius an (H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, 250,6–253,14).

für die Erkennung von Apollinaristen verwiesen die Orientalen auf die große Erfahrung des Acacius von Beroea.<sup>326</sup> Andreas von Samosata und Theodoret von Cyrus verfassten Widerlegungen der Anathematismen.<sup>327</sup>

Es ging nicht mehr um Cyrill und Nestorius, sondern darum, ob man die biblischen Aussagen aufteilen sollte auf die Gottheit und die Menschheit in Christus, um eine apollinaristische Vermischung der Naturen zu einer einzigen zu vermeiden, oder ob die Aufteilung auf die zwei Naturen eine Spaltung in zwei Söhne oder Personen implizierte. Mit der Diskussion um eine oder zwei Naturen wurde eine Frage aufgegriffen, die bereits in den sechziger und siebziger Jahren des vierten Jahrhunderts hauptsächlich in Antiochia heftig diskutiert worden war. Apollinarius (aber auch eine Gruppe der sogenannten Homöer) setzte sich für nur eine Natur Christi ein und lehnte dezidiert zwei Naturen ab.<sup>328</sup> Gegen Apollinarius, der selbst in der Tradition des Nicaenums stand, wandten sich die Kappadozier und in Antiochia Diodor von Tarsus.<sup>329</sup> Dabei wurden bereits eine ganze Reihe der Vorwürfe diskutiert, die im Streit zwischen Cyrill und Nestorius aufgenommen werden sollten. Der Vorwurf an Apollinarius und die Apollinaristen lautete, dass sie das Fleisch mit der Gottheit vermischten und so die Eigenschaften beider Naturen aufhoben, die Gottheit in die Veränderlichkeit zogen und die Menschheit zugunsten eines himmlischen

---

Das Zitat bot ihm den Beleg für die Verwendung des Theotokostitels als auch der einen inkarnierten Natur des Logos. (ACO I,1,1, 65,27 f.). Vgl. dazu E. Mühlenberg, Art. Apollinarius 4,2, 362–371. Besonders viele apollinaristische Wendungen finden sich in der Schrift *Oratio ad dominas* (ACO I,1,5, 62–118). Vgl. van Loon, *Dyophysite Christology*, 433–454. Der Nachweis, dass es sich bei Cyrills Zitaten gegen Nestorius um apollinaristische Fälschungen handelte, wurde allerdings erst in den Religionsgesprächen unter Justinian erbracht. Vgl. S.P. Brock, *The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian* (532), OCP 47 (1981).

326 Vgl. ACO I,1,7, 69.

327 Andreas Samosat., *Refutatio* (PG 76, 315). Die Kritik von Theodoret an den Anathematismen Cyrills ist nur in Cyrills Wiederlegung (*Refutatio*) dieser Kritik überliefert. Vgl. ACO I,1,6, 107–146.

328 Vgl. dazu Drecoll, Apollinarius, *Ad Iovianum*, 49–51.

329 Gregor von Nyssa verfasste sein *Antirrheticus adversus Apollinarium* und Gregor von Nazianz setzte sich in seinen beiden Briefen an Cledonius (ep. 101 und 102) ausführlich mit den Apollinaristen auseinander. Greg. Nys., *Antirrheticus adversus Apollinarium* (GNO 3,1), ed. F. Mueller, Leiden 1958, 131–233; Greg. Naz., ep. ad Cledonius: *Lettres théologiques* (SC 208), ed. P. Gallay, Paris 1974. Diodor und Theodor wandten sich ebenfalls gegen Apollinarius, allerdings sind ihre Schriften nur noch fragmentarisch erhalten. Vgl. auch Heimgartner, *Neue Fragmente Diodors*, 185–204. Theodor von Mopsuestia verfasste gemäß Facundus von Hermiane, Ad. Just. VIII,4,25 (CChr.L. 90A, 243 Clément/Van der Plaetse) mehrere Schriften gegen Apollinarius. Zitiert bei Jansen, Theodor von Mopsuestia, 57, Anm. 241.

Menschen aufhoben.<sup>330</sup> Gleichzeitig hielt Gregor von Nazianz an der Bezeichnung Marias als Mutter Gottes fest. Auch setzten sich Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz mit dem apollinaristischen Vorwurf auseinander, sie lehrten zwei Söhne.<sup>331</sup> Ein weiterer umstrittener Punkt war die Formulierung vom ‚theophoren Menschen‘ oder dem ‚sarkophoren Gott‘.<sup>332</sup> Trotz der zeitweiligen Vehemenz der Diskussion verlor sie durch die Verurteilungen von Apollinarius ab 377 an Bedeutung und brach erst durch die Kontroverse zwischen Nestorius und Cyrill wieder auf. Nestorius fühlte sich als Vertreter der orthodoxen Lehre, während er Cyrill in der als häretisch verurteilten Tradition des Apollinarius sah. Die Anathematismen Cyrills bestätigten dieses Urteil in den Augen zahlreicher Bischöfe der Diözese Oriens. Besonders alarmierend erschien im Blick auf den möglichen Apollinarismus der dritte Anathematismus, wo Cyrill die Vereinigung der Naturen zu einer einzigen Natur festhielt.<sup>333</sup> Auch die Ablehnung der Aufteilung der Aussagen auf die Naturen im vierten Anathematismus sahen sie als Gefahr der Vermischung der Naturen.<sup>334</sup> Umstritten war weiter der zwölfte Anathematismus von Cyrill mit seinem ausgesprochenen Theo-

330 Vgl. Greg. Nys., *Antirrheticus* (GNO 1,1, 168,12–16; 170,21–171,11 Müller); Greg. Naz. Ep. 101,34 (SC 208, 50 Gallay). Vgl. auch Bergjan, *Anti-arianische Argumente gegen Apollinarios*, 492–498. Gregor von Nazianz betonte, dass der Mensch nur als Ganzer gerettet werde, wenn er auch als Ganzer angenommen worden sei. Vgl. Greg. Naz., ep. 101,32 (SC 208, 50 Gallay): Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἠνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται und ep. 102,10 (SC 208, 74 Gallay). Derselbe Brief konnte aber auch für die Seite von Cyrill beigezogen werden mit seiner Verteidigung der Bezeichnung Mutter Gottes für Maria.

331 Vgl. Greg. Naz., ep. 102,4 (SC 208, 72 Gallay); Greg. Nys., *Ad Theophilum adversus Apollinaristas* (GNO 3,1, 121,10–15).

332 Vgl. dazu Greg. Naz., ep. 102,18 (SC 208, 78–80 Gallay). Gregor hielt gegen die Kritik von Apollinarius an dem theophoren Menschen fest, dass der theophore Mensch bekannt werden müsse und der sarkophore Gott falsch sei. Theodor von Mopsuestia erklärt in einem syrisch überlieferten Fragment aus *De incarnatione* (allenfalls auch aus einer anderen einer Schrift gegen Apollinarius, vgl. Jansen, Theodor von Mopsuestia 57), inwiefern man von einem theophoren Menschen sprechen könne. Vgl. zu den Vorkommnissen der beiden Begriffe, und auch dem Fragment von Theodor, C. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen* (364–381 n. Chr.), Tübingen 1995, 120–123.

333 Vgl. ACO 1,1,1, 40,28–30: Εἰ τις ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις ... καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳι τῇ καθ’ ἑνωσιν φυσικῇ, ἀνάθεμα ἔστω. Im Neuchalcedonismus, wie er am Konzil von 553 festgehalten war, sollte diese Ausdrucksweise trotz der generellen Anerkennung der Anathematismen verurteilt werden. Vgl. Const. 553, Kan. 8 (ACO IV,1, 217 Straub) und Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 479.

334 Entscheidend war der vierte Anathematismus Cyrills mit dem Verbot, die Aussagen aufzuteilen. Vgl. etwa auch Greg. Nys., *Antirrheticus* (GNO 3,1, 167,1–19 Müller).

paschismus als Konsequenz der einen Natur Christi.<sup>335</sup> Dagegen betonten die Bischöfe um Johannes die Unveränderlichkeit Gottes, welche Leiden und Tod ausschließt.

Es ist in den letzten Jahren mehrfach die These aufgestellt worden, dass eines der Hauptanliegen der Bischöfe um Johannes von Antiochia in der Auseinandersetzung mit Cyrill die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes war.<sup>336</sup> Auf diese Frage konzentrierte sich die schon oben dargestellte Debatte, inwiefern die Aussagen auf die Naturen aufgeteilt werden sollten oder einem einzigen Subjekt zugeschrieben werden mussten. Der Vorwurf des Theopaschismus ist die polemische Zuspitzung dieser breiteren Debatte.<sup>337</sup> Auf die Bedeutung des Theopaschismusvorwurfs verweisen verschiedene Schriften gegen Cyrill, die Titel wie *Adversus Theopaschitas* tragen.<sup>338</sup> Auch Predigten, die in Ephesus im Lager Cyrills gehalten wurden, konzentrierten sich auf die Frage, wie das Leiden mit der göttlichen Natur verbunden werden kann, was zeigt, dass der Punkt für viele strittig war.<sup>339</sup>

Die Bischöfe und Theologen um Johannes von Antiochia nahmen in ihrem Bekenntnis den Ausgangspunkt beim Bekenntnis zum vollkommenen Menschen und vollkommenen Gott<sup>340</sup> und damit bei einer Unterscheidung der

335 In seiner Erklärung zum Unionsbrief wie auch in diversen anderen Briefen gegen Nestorius und andere Kritiker wehrte sich Cyrill gegen den Vorwurf und betonte, auch er lehre, dass der Gott-Logos unveränderlich und nicht leidensfähig sei. Vgl. die Bemerkungen in dem Unionsbrief ACO 1,1,4, 19,7 f. Auch der von Johannes nach Alexandria gesandte Vermittler Paul von Emesa betonte in seinen Predigten in Alexandria, dass der Gott-Logos nicht in seiner eigenen Natur gelitten habe, vgl. ACO 1,1,4, 11–14.

336 P. Gavriluk, *Theopatheaia: Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria*, SJTh, 56,2 (2003), 190–207; J.M. Hallmann, *The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople*, JECS 5 (1997), 369–391; O'Keefe, *Impassible Suffering*, 39–60.

337 Nestorius beharrte auf diesen Punkt im zweiten Brief an Cyrill (ACO 1,1,1, 30,32–32,4).

338 Neben einer Schrift von Nestorius unter diesem Titel verfasste auch Euthérios von Tyana eine Schrift *Adversus Theopaschitas*. Vgl. Euthérios von Tyana, *Disputatio adversus theopaschitas* / *Ἀντιλογία κατὰ τοὺς θεοπάσχοντας* (Euthérios de Tyane. Protestation. Lettres, texte de M. Tetz, introduction, traduction et notes par J. Paramelle / L. Neyrand, Paris 2014; Nestorius, *Adversus theopaschitas* (CPG 5752) Nestoriana, 208–211 Loofs).

339 So etwa die erste Predigt von Theodot von Ancyra, Parteigänger Cyrills (ACO 1,1,2, 71–73). In der zweiten Predigt (ACO 1,1,2, 80–90) brauchte Theodot das von Cyrill abgelehnte Bild des Hauses (Tempels), in dem Gott wohnt. Es wird deutlich, dass gerade die Metaphern sehr unterschiedlich verwendet und gedeutet werden konnten.

340 Vgl. ACO 1,1,4, 8,27 f.: 'Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος vgl. auch Nestorius ep. 2 ad Cyr., (ACO 1,1,1, 29,12–14; 29,27–30,4).

zwei Naturen und der auf sie zutreffenden biblischen Aussagen. Theodor von Mopsuestia hatte – wie teilweise auch Nestorius – jeder Natur ein eigenes Prosopon zugesprochen, um die Vollständigkeit und die konkrete Erscheinungsform beider Naturen auszusagen.<sup>341</sup> Theodor betonte, dass die Evangelien an vielen Orten vom Menschen Jesus sprachen und nicht vom inkarnierten Gott.<sup>342</sup> Für Theodor wie für Nestorius wird der unsichtbare Gott dadurch sichtbar, dass er zu den Menschen kommt, menschliche Gestalt annimmt und sein Wirken so den Menschen sichtbar macht.<sup>343</sup> Entscheidend war für sie der Grundsatz der Erkenntnis von Gleichem durch Gleiches.<sup>344</sup> Die antiochenischen Theologen folgten Theodor darin, dass jede Natur an ihre eigenen Gesetze gebunden sei und in der Vereinigung in Christus ohne Vermischung der Naturen stattfand.<sup>345</sup>

Cyrrill und die alexandrinische Theologie gingen dagegen von dem sich erniedrigenden und erlösenden Gott aus, der Mensch wird und sich in der Eucha-

341 Vgl. Theodor, *De incarnatione* Fragment XII (189 Jansen); vgl. auch Chesnut, *The Two Prosopa*, 402: „If the question is asked, ‘how many prosopa in Jesus Christ’, the answer will be on the one hand, two, the image of the servant, which is the prosopon of God in the incarnation, by kenosis, and the image of God, the prosopon of the man or the name which is above all names by exaltation. On the other hand, the prosopon is one and the same; Christ is the same, both the prosopon of God and the prosopon of the man, one image, one source of revelation.“ Für Nestorius war das Prosopon das, was die Attribute einer Natur sichtbar macht. Vgl. Chesnut, *The Two Prosopa*, 406 und Chesnut, *The Two Prosopa*, 407 f.: „Because the human nature in Christ is the image of God, the manifestation of the nature, that is the prosopon of the nature, will be an accurate representation of God to the world.“ Chesnut, ebd. 398, plädiert gegen die These von Abramowski dafür, dass der erste Teil des *Liber Heraclidis* von Nestorius selbst sei, aber sehr früh, ihrer Meinung nach vor Ephesus (431).

342 Vgl. dazu auch McLeod, *The Image of God*, 160; F. Thome, *Historia contra Mythos: Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius’ allegorischem Mythenverständnis* (Hereditas 24), Bonn 2004.

343 Nestoriana 358,1–4. Der Philipperhymnus wurde von Nestorius oft zitiert. Vgl. auch Grillmeier, *Jesus der Christus* 1,656 f. Für Theodor vgl. seine Auslegung der purpurnen Kleider, also der Menschengestalt, mit denen sich der Gottlogos umgibt, um seine Ehre und Würde sichtbar zu machen vgl. L. Abramowski, Ein unbekanntes Zitat aus *Contra Eunomium* des Theodor von Mopsuestia, *Museon* 71 (1958), 97–104.

344 Vgl. dazu S.-P. Bergjan, Art. Theodor von Mopsuestia, in: Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie in der Antike* Bd. 5, hg. v. Ch. Horn / Ch. Riedweg / D. Wyrwa, Basel 2016, § 118.

345 Durch die Einigung mit dem Logos und die Einwohnung der Geistkraft in Christus besiegt dieser nach Theodor die Sünde und den Teufel. Vgl. Theodor von Mopsuestia, *De incarnatione* x / Facundus von Hermiane, *Ad Iustinianum* IX,3,29–31 (Fragment XVIII, 274f. Jansen).

ristie den Menschen mitteilt.<sup>346</sup> Die Christen würden nicht mehr am heilsamen Fleisch des Logos teilhaben, sondern nur am Fleisch eines Menschen.<sup>347</sup> Für Cyrill war weniger entscheidend, wie man sich diese Vereinigung genau vorzustellen hat. Sie gehört in den Bereich des Mysteriums, ist unbegreiflich und unaussprechbar.<sup>348</sup>

Cyrills Christus litt in der Kritik von Theodoret nur zum Schein, wenn er nicht behaupten wollte, dass die göttliche Natur selbst sich veränderte.<sup>349</sup> Die Vereinigung auf der Ebene der Natur unterwerfe den Sohn den Naturgesetzen. Das führe dazu, dass die freie Wahl für das Heil der Menschen verloren gehe und der Sohn und sein Heilshandeln den Naturgesetzen untergeordnet würden.<sup>350</sup>

Die unterschiedlichen Zugänge zur Christologie haben dazu geführt, dass die antiochenische und die alexandrinische Tradition auch als Schulen bezeichnet werden. Diese Charakterisierung ist allerdings problematisch.<sup>351</sup> Der Begriff der Schule erweckt den Eindruck von relativ homogenen institutionellen Gebilden. Die theologischen Traditionen, welche mit der Schule von Antiochia und der Schule von Alexandria verbunden werden, waren aber nicht an eine feste Institution gebunden und zahlreiche Vertreter der jeweiligen Position hatten mit den Ausbildungsstätten in Antiochia und Alexandria keinen

346 Chadwick, *Eucharist and Christology*, 145–161; Th. Hainthaler, *Perspectives on the Eucharist in the Nestorian Controversy*, in: *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from Patristic Age to the Reformation*, hg. v. R. Forrai / G. Geréby / I. Perczel, (AMP 1), Leuven 2005, 3–21; L.J. Welch, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, San Francisco 1994.

347 Vgl. Cyrill, ep. 3 ad Nest. (ACO I,1,1, 37,22–38,3).

348 Vgl. Cyrill, ep. 2 ad Nest. (ACO I,1,1, 26,28 und 27,4 f.): καθ' ὑπόστασιν ἀφράστως τε καὶ ἀπερινοήτως sowie kurz darauf: διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς.

349 So in der Kritik an Cyrills viertem Anathematismus (ACO I,1,6, 121 f.). Auch in der Kritik am zehnten Anathematismus nimmt Theodoret diesen Punkt auf.

350 Vgl. auch Thdt., *De incarnatione Domini* 17 (PG 75, 1446C–1447B); Theodor v. Mopsuestia, *Hom. catech.* 5,12 (*Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, éd. par R. Tonneau / R. Devresse (= *StT* 145), Rom 1949, 117) und dazu Bergjan, *Theodoret von Cyrus, Apollinaris und die Apollinaristen in Antiochien*, 253. Dort auch zur Zuschreibung der unter dem Namen Cyrills von Alexandria überlieferten Schrift an Theodoret. Vgl. dazu auch J. Lebon, *Restitution à Théodoret de Cyr*, *RHE* 26, 1930, 523–555.

351 Vgl. zur Problematik des Schulbegriffs im Hinblick auf Antiochia und Argumente, die gleichwohl dafür sprechen bereits Ph. de Barbeau, *L'école exégetique d'Antioche*, Paris 1898; M. Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, 138–145. Zur Schule von Antiochia vgl. auch B. Drewery, *Art. Antiochien*, II,2–3, *TRE* 3, 104–109 und zur Schule von Alexandria C.D.G. Müller, *Art. Alexandrien* 1,3: *Die ‚Katechetenschule‘*, *TRE* 2, 253–254. Zur Frage der Schule von Alexandria als Katechetenschule vgl. insbesondere C. Scholten, *Die alexandrinische Katechetenschule*, *JAC* 38 (1995), 17–37.

oder kaum Kontakt. Es gab weder feste Institutionen noch eine eindeutige theologische Position, die mit einer Schule wie etwa derjenigen der Schule der Perser in Edessa zu vergleichen wäre. Auch die geographischen Komponenten der Bezeichnungen sind problematisch. Gerade in den christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts waren auf beiden Seiten zahlreiche Personen beteiligt, die keinen engeren Bezug zu der jeweiligen Stadt und ihren Ausbildungsorten hatten. Zu den eifrigsten Anhängern von Cyrill von Alexandria gehörten Acacius von Melitene und Rabbula von Edessa, beide nicht aus Ägypten und ohne direkten Bezug zu den alexandrinischen Ausbildungsstätten. In Bezug auf die Bischöfe um Johannes von Antiochia sprechen die Akten von den Orientalen, also den Bischöfen der Diözese Oriens. Auch diese Bezeichnung ist insofern irreführend, als Johannes bei weitem nicht alle Bischöfe seiner Diözese hinter sich hatte, dafür aber auch andere, die nicht aus der Diözese Oriens stammten, etwa Eutherius von Tyana.

Strittig ist auch der institutionelle Bezugspunkt dieser Schulen oder Traditionen. Wie in Antiochia ist auch in Alexandria eine klare institutionelle Lokalisierung und Beauftragung der christlichen Lehrer schwierig. Die sogenannte Katechetenschule in Alexandria ist sowohl in ihrem Lehrangebot als auch in der institutionellen Verankerung immer noch in vielen Punkten unklar.<sup>352</sup> Obwohl Philippus von Side in seiner Kirchengeschichte eine (bekannte oder konstruierte) Abfolge von Lehrern der christlichen Schule von Alexandria aufzeichnet, bleibt die Historizität der Liste offen und genauere Angaben über die Schule lassen sich nicht gewinnen.<sup>353</sup>

352 Vgl. dazu insbesondere Scholten, *Katechetenschule*, 17–37. Scholten macht plausibel, dass es sich bei der Schule in Alexandria nicht um eine Katechetenschule handelte, sondern um eine Unterweisung ins Christentum für Gebildete und Interessierte. Vgl. Scholten, *Katechetenschule*, 24 und Greg. Thaum., *Paneg. Orig.* 8. Scholten ist zurückhaltend, die Lehrveranstaltungen von Origenes in Alexandria einer festen kirchlichen Institution zuzuordnen. Es lässt sich damit für Alexandria keine christliche Unterweisung in einer festen Institution aus Eusebs Darstellung der Lehrtätigkeit des Origenes ableiten, gleichwohl kann sich später eine gebildet haben. Markus Vinzent hat festgestellt, dass in Alexandria zunehmend Christen Philosophie unterrichteten. Damit bot sich Christen auch in den traditionellen Bildungsstätten die Möglichkeit, sich in die christliche Theologie zu vertiefen. Vgl. M. Vinzent, „Oxbridge“ in der ausgehenden Spätantike oder: Ein Vergleich der Schulen von Athen und Alexandrien, *ZAC* 4,1 (2000), 49–82. Zur höheren Bildung in Alexandria vgl. auch E.J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006; Vgl. Vinzent, „Oxbridge“, 77. Für die Bedeutung, welche ein Ort wie das Museion auch für Christen hatte, scheint zu sprechen, dass es von christlichen Zerstörungen nicht betroffen war.

353 Vgl. C. Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 99f. Das

Edward Watts hat ein lebhaftes Bild der unterschiedlichen Schülerschaften, ihren Ritualen und Konkurrenzverhalten in Alexandria im sechsten Jahrhundert gezeichnet.<sup>354</sup> In der *Vita* des Severus von Alexandria im sechsten Jahrhundert schildert sein Freund Zacharias die Teilnahme von christlichen Studenten an den offiziellen Vorlesungen der Philosophen und von persönlichen Studien, die nebenher betrieben wurden, wobei Zacharias und Severus in ihrer Zeit in Berytus neben den biblischen Schriften auch verschiedene Väter und ihre grundlegenden Schriften lasen. Es handelte sich dabei um einen inoffiziellen Kreis von Studierenden und Mönchen, die in ihrem Interesse an den christlichen Schriften verbunden waren, inwiefern ein Bezug zu einer christlichen Schule gegeben war, bleibt unklar.<sup>355</sup> Neben offiziellen Bildungsorten gab es private oder von der Kirche unterstützte Bildungsangebote. Sowohl in Alexandria als auch in Antiochia war das Angebot an christlicher Unterweisung vielfältig und die vom Bischof kontrollierte Katechetenausbildung stellte nur ein Teil dar.

In Antiochia hat man als institutionellen Bezugsort die Verweise verschiedener Autoren auf den Unterricht von Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia in ihren Klöstern. Dort trafen sich interessierte Studenten und Mönche, um ihren Glauben und ihre christliche Bildung mit Bibelstudien zu vertiefen. Dabei waren Diodor und Theodor aber nicht einer gemeinsamen Schulinstitution verpflichtet, sondern unterrichteten je für sich. Ähnliche Angebote gab es auch in den Klöstern in und um Alexandria. Neben der Wissensvermittlung war aber in den Klöstern die spirituelle und moralische Unterweisung in der christlichen Lebensführung das zentrale Anliegen.<sup>356</sup> Deutlich wird dies bei Theodoret's Darstellung des engeren Kreises der antiochenischen Theologen, wo das Studium nur ein Teil des gemeinsamen Bemühens war neben dem gemeinsamen asketischen und spirituellen Streben.<sup>357</sup> Theologisch wie-

---

Exzerpt aus der Kirchengeschichte findet sich bei Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte (GCS.NF 3), ed. G.C. Hansen, Berlin 21995, 160. Marksches und Scholten sprechen von einer „Theologischen Hochschule“. Zur institutionellen Dimension vgl. auch P. Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung. (STAC 41), 35–51; 54–57.

354 E.J. Watts, Riot in Alexandria: Tradition and group dynamics in Late Antique Pagan and Christian communities (Transformation of the Classical Heritage 46), Berkeley 2010. Watts macht sich für das Museion als Ort christlicher und paganer Unterweisung stark, daneben gab es auch in Alexandria Unterweisung in privaterem Stil. Die Bibliothek bot den Raum für den Unterricht staatlich bezahlter Philosophen wie auch privater Lehrer. Auch bei Watts werden die Bedeutung von privaten Studien in den Klöstern deutlich.

355 Zacharias Rhetor, Vita Severi (PO 2,12–46 Kugener).

356 Vgl. dazu Skeb, Exegese und Lebensform, 361–363.

357 Thdt., H. e. IV,25 (GCS.NF 5, 263 f. Hansen); V,4 (GCS.NF 5, 282–284 Hansen); V,40 (GCS.NF 5,



sen in der Gruppe um Theodor nicht alle Beteiligten ein Profil auf, dass man als typisch antiochenisch bezeichnen würde, wie etwa die Teilnahme von Johannes Chrysostomus deutlich macht.

Im Blick auf eine antiochenische Schule ist festzuhalten, dass sich ihr theologisches Profil nach dem Tod von Theodor zunehmend abschwächte oder zumindest keine bedeutenden Quellen mehr greifbar sind.<sup>358</sup> Es ist auch nicht klar, ob es in Antiochia Nachfolger für Diodor und Theodor gab, die beide nach ihrer Bischofsweihe nicht mehr in Antiochia lehrten. Ihr theologisches Erbe wirkte dennoch fort, besonders stark bei Theodoret, der sich als Historiker bemühte, diese antiochenische Tradition (die bei ihm ganz in den Kampf gegen den Arianismus und den Apollinarismus eingebettet ist) zu beschreiben, und der sich als Kirchenpolitiker bemühte, die antiochenische Christologie unter den Bischöfen der Diözese Oriens zu verbreiten. Der Konflikt in Ephesus (431) führt dazu, dass die antiochenische Christologie Unterstützung gewann, die über den engen Kreis von Theologen, die in Antiochia ausgebildet wurden, hinausging. Die Unterstützer von Johannes wurden als Orientalen bezeichnet, umfassten aber auch Sympathisanten aus den anliegenden Provinzen und sogar über die Diözese Oriens hinaus.<sup>359</sup> Die ehemaligen Spezifika der exegetischen Arbeit der antiochenischen Theologen verloren dagegen an Bedeutung. Ähnliches gilt auch für die Situation in Alexandria. Die alexandrinische oder cyrillianische Christologie gewann in Ephesus über Ägypten hinaus Anhänger. Wenn Grillmeier also die Zeit zwischen dem Konzil von Ephesus 431 und dem Konzil von Chalcedon als eigentliche Zeit dieser Schulen festmacht,<sup>360</sup> muss

---

347f. Hansen) sowie die Darstellung des Kreises um Diodor bei Socrates, H. e. VI,3 (GCS. NF 1, 313 Hansen). Eindruck in das gemeinsame Ringen um ein asketisches Leben bieten die beiden Briefe von Johannes Chrysostomus an einem Mitasketen namens Theodor, möglicherweise Theodor von Mopsuestia, angesichts von dessen Heiratsabsichten. Vgl. Joh. Chrys., Ad Theodorum lapsum (SC 117 Dumortier). Johannes Chrysostomus und Theodor kannten sich ursprünglich von ihrem Rhetorikunterricht beim Rhetor Libanius.

358 Während G. Bevan in seiner Studie zu Nestorius davon ausgeht, dass die antiochenische Theologie nach dem Konzil von Chalcedon im allgemeinen Mainstream aufging, ist zumindest in den Schriften von Leontius von Byzanz und Leontius von Jerusalem im sechsten Jahrhundert eine Auslegungstradition sichtbar, die – als Nestorianer gebrandmarkt – auf Argumente von Theodor aber auch von Origenes zurückgriff, um sich gegen die hypostatische Einigung stark zu machen.

359 Vgl. Joh. Antioch. Contestatio secunda (ACO I,4, 75,38–40): *multi autem sunt qui pro fidei pietate certantur, tam nos Orientalis diocesis uniuersi et quae nobiscum sunt cunctae prouinciae ex Ponti atque Asiae ac Thraciae regione Illyricique et Italiae.*

360 Vgl. Grillmeier, Jesus der Christus I, 640.

ergänzt werden, dass in diesem Zeitraum sowohl das theologische Profil als auch der Kreis der Mitglieder erheblichen Veränderungen unterworfen war.

Im Blick auf eine Schule von Antiochia postulieren mehrere neuere Untersuchungen, dass nur ein ganz kleiner Kreis von Theologen, im Extremfall sogar nur Theodor, (Diodor) und Nestorius, die typischen theologischen Merkmale vertreten hätten, mit denen üblicherweise die theologische Schule von Antiochia beschrieben wird.<sup>361</sup> Diese extreme Zuspitzung ist nicht sinnvoll. Erstens gäbe es eine Reihe weiterer Bischöfe, die zu den extremen Sympathisanten von Nestorius zählten und die jeden Kompromiss mit Cyrill als Verrat am orthodoxen Glauben ablehnten, etwa Alexander von Hierapolis, Euthérios von Tyana und Meletius von Mopsuestia sowie alle weiteren Bischöfe, die 435 ins Exil mussten. Andererseits beriefen sich die Bischöfe um Johannes auch 438 im Konflikt um die *Capitula* Theodors auf Theodor als ihren Vater. Schwierig ist zudem, dass die Vertreter einer solchen Minimalschule, etwa O'Keefe, Fairbairn, Louth oder Gray, ihre These damit überladen, dass sie aus der schwachen Kontur der antiochenischen Schule folgern, die Unterstützer der Union an der Seite von Johannes seien eigentlich alle Cyrillianer gewesen.<sup>362</sup> Diese These folgt der Rhetorik von Cyrill, der in seiner Erläuterung des Unionsbeschlusses eine klare Differenz zwischen der Position der Orientalen und derjenigen von Nestorius machte und in Anspruch nahm, die Orientalen hätten sich alle von ihm überzeugen lassen.<sup>363</sup> Dabei werden aber die Differenzen über die Anathematismen von Cyrill außer Acht gelassen. Die Bischöfe um Johannes interpretierten die Zustimmung Cyrills zur Unionsformel als Erfolg für ihre theologische Position und keineswegs als ihren Beitritt zum Lager der Cyrillianer. Während sich die Orientalen insgesamt auf die Unionsformel beriefen, zeichneten sich die Antiochener darüber hinaus durch eine stärkere Prägung durch Theodor und Sympathien für Nestorius aus. Wie Theodoret gegenüber Domnus von Antiochia klagte, war aber auch nicht allen Orientalen die Problematik der Anathematismen Cyrills bewusst, was Theodoret auf Unkenntnis

361 Vgl. etwa A. Louth, *Why Did the Syrians Reject the Council?*, in: *Chalcedon in Context*, hg. v. R. Price / M. Whitby, Liverpool 2011, 107–116. Louth, ebd. 111, spricht von „an eccentric, and rather scholarly approach“; R. Price, *Theotokos: the title and its significance in doctrine and devotion*, 65, spricht von einer „tiny and unpopular minority“. Vgl. auch Fairbairn, *Allies or Merely Friends?*, 399; Gray, *The Defense of Chalcedon*, 162.

362 Vgl. Louth, *Why Did the Syrians Reject the Council*, 112: „Cyril, I am suggesting, was not standing for one of the ‘options’ in early Christology, but for the broad consensus.“ Vgl. auch Gray, *The Defense of Chalcedon*, 162; Price, *Theotokos*, 65.

363 Vgl. etwa den Brief an Eulogius, den Apocrisiar von Cyrill in Konstantinopel, ACO I,4, 35–37.

über ihren Inhalt und eine allgemeine Verehrung von Cyrill zurückführte.<sup>364</sup> Die Frage nach den strittigen Schriften Cyrills nahm mit seinem Tod ab und die Bedeutung der Unionsformel als Teil eines Cyrillbriefs verstärkte die positive Bezugnahme.

In seiner Untersuchung zu Theodoret hat Adam Schor die Bedeutung des antiochenischen Netzwerks aufgezeigt, indem er ausgehend von den in den Quellen nachgewiesenen Kontakten eine Studie über die unterschiedlichen Beziehungen gemacht hat. Schor hat – ausgehend von bestimmten Begriffen,<sup>365</sup> die er als Schlüsselwörter der antiochenischen Theologen und ihrer Theologie identifiziert hat, – die soziale Dimension dieser sogenannten Schule untersucht und deutlich gemacht, dass das antiochenische Anliegen den verhältnismäßig engen Begriff der Schule sprengt, aber gleichwohl ein Netzwerk von gemeinsamen Verbindungen und Anliegen bestand.<sup>366</sup> Gemäß Schor lassen sich antiochenische Themen und Anliegen auch bei Adressaten nachweisen, deren Beziehung zu den antiochenischen Theologen nicht – oder nicht nur – theologisch geprägt war, sondern auf Patronatsverhältnissen, auf geteilten asketischen oder schulischen Erfahrungen oder einer allgemeinen Freundschaft beruhten. Schor verdeutlicht so zum einen die Art der Beziehungen unter den Theologen der Diözese Oriens (teilweise auch darüber hinaus), öffnet aber auch den Blick auf diejenigen Personen, welche die antiochenische Partei als politische Persönlichkeiten oder private Gönner und Gönnerinnen unterstützten, und sich etwa am Hof für ihre Anliegen einsetzten. Die guten Verbindungen zu einflussreichen Persönlichkeiten aus dem Vertrautenkreis von Kaiser Marcian sollte entscheidend werden für den Erfolg, mit dem die orientalischen Bischöfe eine ganze Anzahl ihrer Anliegen in Chalcedon durchbrachten. Darüber hinaus zeigt Schors Studie auf, dass das antiochenische Netzwerk ein relativ instabiles und lose strukturiertes Gebilde war, das sehr stark auf wenigen Persönlichkeiten und ihren persönlichen Freundschaften

364 Thdt., ep. 112 (SC 111, 48,22–24). Der Brief stammt aus der Zeit vor Ephesus (449).

365 Schor, *Theodoret's People*, 25. Solche Schlüsselwörter waren „akribeia“ und „synkatabasis“. Eine weitere Identitätsbestimmung lief über die Abgrenzung von Häretikern. Während in der Regel seit dem vierten Jahrhundert Arius und Eunomius genannt wurden, ergänzten die antiochenischen Theologen konsequent Apollinarius.

366 Theodoret bestimmte gemäß Schor die genaue Auslegung der Schrift als ein gemeinsames Kennzeichen, das die Schüler von Theodor übernommen hatten. Die theologische Akribie war ein Streitthema zwischen Theodoret und Alexander von Hierapolis in der Frage der Versöhnung mit Cyrill. Während Theodoret für Großzügigkeit und Kompromissbereitschaft warb, war Alexander nicht bereit, die theologische Akribie kirchenpolitischen Zielen unterzuordnen und Cyrills Orthodoxie anzuerkennen. Vgl. Thdt., ep. ad Alex. Hierapol. (ACO 1,4, 174) und Schor, *Theodoret's People*, 100–107.

beruhte. Als diese durch den Tod von Johannes von Antiochia und die Absetzung und Isolation von Theodoret wegfielen, geriet das ganze Beziehungsnetzwerk in Gefahr.<sup>367</sup>

Analog zur Studie von Schor über das Netzwerk von Theodoret lässt sich auch für Cyrill ein vielfältiges Netzwerk konstatieren. Cyrill hatte in Konstantinopel Verbindungen zum Hof und Apocrisiare, welche seine Interessen vertraten. Daneben pflegte er Beziehungen zu einigen monastischen Gemeinschaften in Konstantinopel, die er mit seinen Schriften und vor allem auch finanziell unterstützte.<sup>368</sup> Diese vielfältigen Vernetzungsformen der unterschiedlichen Gruppen und Personen untereinander und in unterschiedlichen Milieus war entscheidend für die Breitenwirkung, welche die theologischen Diskussionen weit über ursprüngliche Schulzusammenhänge hinaus entwickelten.

Die spezifischen Interessen und Verbindungen, welche die Bischöfe der Diözese Oriens auf der einen Seite und die Bischöfe um Cyrill andererseits verbanden, lassen die Unterscheidung der beiden Gruppen weiterhin sinnvoll erscheinen, weil die in Ephesus entstandene Konkurrenz bestehen blieb. Sie führte auch zu einer Solidarisierung der Bischöfe innerhalb der Diözese Oriens um den Bischof von Antiochia, die sich im Ausbau übergeordneter Strukturen wie den überprovinzialen Synoden niederschlug. Die Bischöfe, welche sich durch den antiochenischen Bischof auch theologisch vertreten sahen, sind nicht als Schüler einer antiochenischen Schule zu betrachten, sondern sie identifizierten sich mit der theologischen und kirchenpolitischen Position des Bischofs von Antiochia als des Vorstehers der ganzen Diözese. Es lässt sich im Einzelnen nur sehr schwer feststellen, ob die Solidarität theologisch motiviert war oder eher auf regionaler und struktureller Solidarität beruhte. Durch die regelmäßigen Zusammenkünfte an lokalen und regionalen Synoden entwickelten sich allerdings bestimmte Argumentationsformen und theologische Leitfragen. Theodoret war Organisator verschiedener synodaler Treffen und Diskussionsrunden, an denen so etwas wie ein gemeinsames theologisches Profil entstand.<sup>369</sup> Dieses Profil lässt sich mit der Position der Unionsformel umschreiben, dazu der Abwehr des Theopaschismus, sowie ein positiver Bezug

367 Gemäß Schor war die lose Organisationsform auch der Grund für den geringen Widerstand, den die Orientalen in Ephesus (449) Dioscur entgegenhalten konnten. Vgl. Schor, *Theodoret's People*, 194–199.

368 Vgl. dazu oben, Kap. 1.1.2.

369 Johannes von Antiochia verweist in seiner Kommunikation der Union mit Cyrill auf diese Treffen und die Ausarbeitung der gemeinsamen theologischen Position. Vgl. Joh. Antioch., ep. ad episc. (ACO 1,7, 156), den Brief von Johannes an die Bischöfe der Diözese Oriens.

auf Theodor von Mopsuestia. Die Bedeutung von Theodor für einen Großteil der Bischöfe der Diözese wird deutlich in der Diskussion um die dem *Tomus ad Armenios* von Proclus angehängten anonymen *Capitula* aus den Schriften Theodors.<sup>370</sup>

Die Eliminierung der radikaleren Bischöfe fand im Lager Cyrills nicht statt, da Cyrill keine Einwilligung seiner Suffragane zur Einigung brauchte und für alle entschied. Wo Kritik oder Anfragen geäußert wurden, kamen sie von Parteigängern, die kirchenpolitisch von Cyrill unabhängig waren. Die streitbarsten Parteigänger Rabbula von Edessa und Acacius von Melitene, sowie Succensus von Diocaesarea stammten aus der Osrhoene (Diözese Oriens) und Cappadocia (Pontus) und nicht aus Ägypten.

Das Bild der beiden theologischen Schulen von Antiochia und Alexandria gilt es also zu modifizieren. Dabei ist zum einen zu unterscheiden zwischen theologischen Traditionen und festen Institutionen. Einzelne Institutionen lassen sich in beiden Städten nicht klar festmachen. Im Blick auf die christologische Debatte zwischen den Konzilen von Ephesus und Chalcedon ist die Ausweitung der Ausstrahlung der jeweiligen theologischen Tradition deutlich geworden, welche die geographische Bezeichnung sprengt. Trotzdem ist es – gerade auch gegen das Bild einer weitgehend homogenen Mehrheit von Cyrillianern – sinnvoll, die in Ephesus entstandenen Gruppen weiterhin zu unterscheiden, wobei der Bezug zu den jeweiligen Städten und ihren Bildungsinstitutionen zurücktritt zugunsten der Bindung an die beiden Metropolen Cyrill von Alexandria und Johannes von Antiochia. Darüber hinaus ist im Blick auf die theologischen Standpunkte eine Differenzierung der Diskussion zu erhoffen. Dabei wäre einerseits den lokalen Traditionen und Interessen mehr Bedeutung zuzumessen und andererseits weitere Theologen und ihren Beitrag zur Entwicklung der Christologie auszuwerten. Hier könnte man etwa Proclus von Konstantinopel und Basilius von Seleucia nennen, die sich beide nicht diesen Schulstereotypen zuordnen lassen, die aber für die Formel von Chalcedon entscheidend werden sollten.

#### 1.4.5 *Der Streit um Ephesus (431): Heimsynode und Ephesus (449)*

Der theologische Streit erreichte mit dem Konflikt um Eutyches eine neue Dimension. Nun klagte der ehemalige Feind des Nestorius, Euseb von Dorylaeum, den Archimandriten Eutyches der Häresie an, wobei seine Anklageschrift die Häresie nicht näher ausführte, sondern nur erklärte, Eutyches habe Väter, die als Heilige gelten würden, als Häretiker bezeichnet, auch ihn selbst,

<sup>370</sup> Vgl. dazu Kap. 1.2.2, 44f.

der immer als Vorkämpfer für die Orthodoxie gegolten habe.<sup>371</sup> Euseb legte der Heimsynode als Grundlage seiner Orthodoxie zwei Briefe vor, die seines Erachtens den in Ephesus beschlossenen Glauben enthielten, den zweiten Brief von Cyrill an Nestorius sowie den *Laetentur*-Brief Cyrills mit der antiochenischen Unionsformel. Diese Grundlage wurde von den Bischöfen zustimmend akzeptiert.<sup>372</sup> Euseb berief sich strategisch geschickt gegen einen vehementen Vertreter der Partei Cyrills selbst auf Cyrill, um seine eigene Orthodoxie aufzuzeigen und die Häresie des Eutyches zu beweisen. Der *Laetentur*-Brief wurde fortan mit einiger Verhandlungstaktik als Brief Cyrills bezeichnet. Es handelt sich um eine Taktik, welche die Antiochener in einer ähnlichen Form im Hinblick auf Athanasius betrieben haben, wie Thomas Graumann gezeigt hat.<sup>373</sup> Die von Alexandria der Häresie verdächtigten Antiochener stimmten ihre kirchliche Identität mit der alexandrinischen ab, indem sie die alexandrinische Stilisierung von Athanasius und Cyrill als verbindliche Vätertheologen übernahmen.<sup>374</sup>

Die beiden Briefe Cyrills, welche gemäß Euseb von den meisten Bischöfen unterschrieben worden waren, wurden in der nachfolgenden Verhandlung als Grundlage der Orthodoxie benutzt, daraus in erster Linie die Unionsformel mit ihrem Bekenntnis zu Christus als vollkommenem Menschen und vollkommenem Gott. Wie Euseb in der Untersuchung deutlich machte, war die Unionsformel der Punkt der Differenz zu Eutyches und damit bewusst als Grundlage

371 Vgl. die Anklageschrift Eusebs, die in der ersten Sitzung von Chalcedon verlesen wurde, Conc. Chalc. I,225 (ACO II,1,1, 100 f.).

372 Conc. Chalc. I,238 (ACO II,1,1, 103 f.).

373 Vgl. T. Graumann, Kirchliche Identität und bischöfliche Selbstinszenierung. der Rückgriff auf „Athanasius“ bei der Überwindung des nachephesischen Schismas und in Kyrills Propaganda, in: Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike, hg. v. B. Aland, J. Hahn u. C. Ronning (STAC 16), Tübingen 2003, 195–213, bes. 210 f. Vgl. ebd. 206: „Indem sie [die Antiochener] Athanasius reklamierten, gaben sie ihrer kirchlichen Identität – und darum geht es primär, und erst in zweiter Linie um theologische Sprachmuster – einen Herkunftsnachweis und eine Abstammung, die Kyrill unmöglich kritisieren konnte.“

374 Vgl. Graumann, Kirchliche Identität und bischöfliche Selbstinszenierung, 202. In seinem Brief an die Mönche hatte sich Cyrill als Vater stilisiert, 203: „Was die Antiochener vollzogen, war damit nichts weniger als der symbolische Beitritt zu diesem Geschichtsbild. Sie begriffen ihre Identität aus der Kontinuität und Anknüpfung an jene Vaterkirche, präzise an ‚Athanasius‘-Kirche, als deren Exponent sich Kyrill stilisiert hatte.“ vgl. dazu die Darstellung in Thdt., H. e. I,14.26.27 (GCS.NF 5, 12; 15 Hansen) und II,1.2.4 (GCS.NF 5, 94 f. Hansen). Vgl. Graumann, ebd., 205 Anm. 21. Auch der Kirchenhistoriker Sozomenus übernahm nach Graumann dieses Geschichtsbild, indem er göttliches Handeln in der Einsetzung des Athanasius walten sah. Vgl. Sozomenus, H. e. II,17 (GCS.NF 4, 71 f. Hansen); Socrates, H. e. I,27–32 (GCS.NF 1 75–82 Hansen).

gewählt worden.<sup>375</sup> Flavian von Konstantinopel nahm dieses Bekenntnis auf und formulierte es weiter aus, indem er sagte, er bekenne „einen Christus aus zwei Naturen nach der Inkarnation in einer Hypostase und einer Person, ein Christus, ein Sohn, ein Herr“.<sup>376</sup> Flavian übernahm hier eine Formel, die Proclus verwendet hatte, der ebenfalls eine Person und eine Hypostase sowie zwei Naturen unterschieden hatte.<sup>377</sup> Flavians Untersuchung lief darauf hinaus, ob Eutyches bereit war, die doppelte Konsubstantialität zu bekennen (gegen einen möglichen Apollinarismus). Eine weitere entscheidende Stellungnahme kam von Basilius von Seleucia. Basilius erklärte, er anerkenne alle Briefe und Schriften Cyrills als wahr und verehere den einen Jesus Christus, der in zwei Naturen erkannt werde und als Abglanz der Herrlichkeit des Vaters die eine Natur ewig vom Vater her besitze und die andere von seiner Mutter nahm und sich hypostatisch aneignete.<sup>378</sup> Diese Ausführung von Basilius, welche mit der Formulierung „erkannt in zwei Naturen“ für die Definition in Chalcedon entscheidend werden sollte, wurde mit Enthusiasmus aufgenommen. Basilius verstand sich explizit in der Tradition von Cyrill. Die Anlehnung an Cyrill wird in der Aufnahme der hypostatischen Union deutlich, allerdings bestimmte Basilius in der Formulierung seiner eigenen Position das Subjekt als „Jesus Christus, unser Herr“, während er in der Wiedergabe der Position Cyrills korrekt als Subjekt den Sohn nannte. Auch bekannte sich Basilius zu zwei Naturen, wobei er sich aber in Übereinstimmung mit Cyrill sah. Gegen diese von Basilius vorgelegte Deutung der Position des Konzils von Ephesus (431) und Cyrills wehrte sich Eutyches, als er vor der Synode erschien.

Eutyches beharrte darauf, dass zwei Naturen nach der Inkarnation stelle eine Neuerung darstelle.<sup>379</sup> Dabei berief er sich auf Cyrill und Athanasius.<sup>380</sup> Basilius von Seleucia warnte Eutyches vor der Gefahr der Vermischung und Verschmelzung der Naturen, wenn er von einer Natur nach der Inkarnation spreche, ohne hinzuzufügen, dass sie Fleisch angenommen habe und Mensch geworden sei. Nur mit dieser Ergänzung könne die Unterscheidung der Natu-

375 Vgl. Conc. Chalc. I,477 (ACO II,1,1, 139).

376 Conc. Chalc. I,271 (ACO II,1,1, 114,8–10): καὶ γὰρ ἐκ δύο φύσεων ὁμολογοῦμεν τὸν Χριστὸν εἶναι μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦντες.

377 Proclus, De dogmate incarnationis 11: Καὶ ἔστιν υἱός, οὐ τῶν δύο φύσεων εἰς δύο ὑποστάσεις διαιρουμένων, ἀλλὰ, τῆς φρικτῆς οἰκονομίας τὰς δύο φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἐνώσας ἑαυτόν. Ch. Martin, Un florilège grec d'homélies christologiques des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles sur la Nativité (Paris. gr. 1491), Muséon 54 (1941), 44–48.

378 Conc. Chalc. I,301 (ACO II,1,1, 117).

379 Conc. Chalc. I,535 (ACO II,1,1, 143 f.).

380 Conc. Chalc. I,542 (ACO II,1,1, 144).

ren gewährleistet werden.<sup>381</sup> Der Beamte Florentius doppelte nach, wer nicht zwei Naturen sage, sei nicht orthodox. Eutyches blieb aber bei seiner Weigerung, worauf Flavian ihn der Häresie des Valentinus und des Apollinarius schuldigsprach.<sup>382</sup>

In der theologischen Reaktion auf diese Verurteilung sahen sich die Bischöfe in Ephesus (449) vor die Aufgabe gestellt, die Orthodoxie so zu definieren, dass sie die Rehabilitation von Eutyches ermöglichte. Dazu wurde die an der Heimsynode festgelegte Norm ergänzt. Eustathius von Berytus erklärte, dass die in Konstantinopel zitierten Briefe Cyrills anhand weiterer Briefe Cyrills auf seine wahre Intention ausgelegt werden müssten. Cyrill habe sein Verständnis der Unionsformel in den Briefen an Acacius von Melitene, Succensus von Diocæsarea und Valerian von Iconium erläutert und erklärt, man solle nicht von zwei Naturen, sondern von der einen inkarnierten Natur des Logos sprechen.<sup>383</sup> Die Ausführungen von Eustathius machen deutlich, wie unklar die Position war, für die Cyrill stand.

In Ephesus (449) wurde Cyrill als Person zur orthodoxen Norm erklärt, wobei seine Eine-Natur-Position als verbindlich gesetzt wurde. Zugleich erhielten die umstrittenen Anathematismen normativen Rang.<sup>384</sup> Dagegen regte sich breiter Widerstand, der jedoch keine unmittelbare Wirkung zeigte aufgrund der Unterstützung des Kaisers für das Konzil. Solange Theodosius II. an der Macht war und die Konzilsbeschlüsse unterstützte, blieb der Widerstand wirkungslos.

## 1.5 Kirche und Kaiser

Die Bedeutung des Kaisers für die Kirchenpolitik war seit der Regierung Konstantins stetig gewachsen, indem immer neue Bereiche der Kirche staatliche Förderung oder Regulierung erhielten. Seit Konstantin erfreute sich die Kirche

381 Conc. Chalc. I,546 (ACO II,1,1, 144f.).

382 Conc. Chalc. I,549 (ACO II,1,1, 145).

383 Conc. Chalc. I,261 (ACO II,1,1, 112). Eustathius schob dabei Cyrill eine Erklärung unter, die sich in den bekannten Schriften nicht nachweisen lässt: 112,26f.: οὐ δὲι τοιγαροῦν νοεῖν δύο φύσεις, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ λόγου σεσαρκωμένην. Eustathius selbst vertrat eine klare Ein-Naturen-Position. Inwiefern er dabei von einem seiner Vorgänger, dem bekannten Apollinarius-Freund Timotheus von Berytus, geprägt war, muss offenbleiben. Auffällig ist, dass in der Diskussion des sechsten Jahrhunderts zwischen Chalcedoniern und Konzilsgegnern die Texte von Timotheus eine gewisse Rolle spielten. Vgl. dazu Leontius v. Byzanz, *Adversus fraudes Apollinaristarum* (PG 86b, 1959–1976).

384 Vgl. Thdt., ep. 147 (SC 111, 200–233; 202 Azéma).



einer konstanten Unterstützung durch die Kaiser. Unter Theodosius II. diente sie nicht nur der sozialen Stabilisierung und Homogenisierung eines riesigen, kulturell heterogenen Reiches, sie war auch ein wichtiges Instrument der religiösen Legitimierung seiner Herrschaft.

Die zunehmende Bedeutung der Kirche im Staat zeigte sich einerseits in der umfangreichen Unterstützung durch die Kaiser, andererseits in den Regulierungen der Kirche und ihrem Einfluss durch die Kaiser. Am deutlichsten zeigte sich die Einflussnahme des Kaisers in seiner neuen Hauptstadt, da eine stabile und ruhige Lage in der Hauptstadt für die kaiserliche Machtbasis unerlässlich war. Hier setzten die Kaiser ihren Einfluss auf die Kirche immer wieder durch. Der Konflikt um Nestorius und die Zeit von Ephesus (431) bis Chalcedon (451) brachten ein zunehmendes Engagement des Kaisers in kirchlichen Angelegenheiten mit sich, weil sich ein entscheidender Teil der Unruhen auf Konstantinopel konzentrierte oder Widerhall in der Hauptstadt fand. Damit berührten diese Konflikte die Interessen des Kaisers nach Ruhe und Ordnung in der Stadt unmittelbar.

#### 1.5.1 *Die Kirchenpolitik von Kaiser Theodosius II. (408–450)*

Kaiser Theodosius II. (408–450) ist in der Forschung lange Zeit als schwache politische Figur missachtet und sicher auch unterschätzt worden.<sup>385</sup> Man sah in ihm den weltfernen, frommen Kaiser, der die politischen Dinge seinen Beratern und seiner energischen Schwester überließ, und seine Zeit mit Beten verbrachte. Eduard Schwartz sprach pointiert von der „erbärmlichen Schwäche“<sup>386</sup> von Theodosius. Seit einiger Zeit setzt sich die Erkenntnis durch, dass

<sup>385</sup> Beispielhaft für die neue Würdigung und das breite Spektrum an Perspektiven auf Theodosius ist der Sammelband von Ch. Kelly (Hg.), *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge 2013. Ch. Kelly gibt allerdings an, „this volume does not attempt a full-scale revision of Theodosius’ reputation“. Vgl. *Rethinking Theodosius* in: Kelly, *Theodosius II*, 3–64, hier 6. Anstattdessen fokussieren die Beiträge, welche sich mit der konkreten Herrschaftsausübung von Theodosius beschäftigen, jeweils auf den Hof insgesamt, der persönliche Beitrag von Theodosius bleibt im Einzelfall offen. Jill Harries in ihrem Beitrag zum Konsistorium und dem Prozess der Erstellung des Codex sieht diesen als Anzeichen für die Tatsache, dass Theodosius selbst sich zurücknahm. Sie sieht im Konsistorium (dem Beratergremium von Theodosius, dessen Zusammensetzung unklar ist) und seiner Ausrichtung an Konsens und Konsultationen die Hauptfaktoren der Stabilität des Reiches unter Theodosius. Vgl. J. Harries, *Men Without Women: Theodosius’ Consistory and the Business of Government*, ebd., 67–89. Die Bedeutung von Konsens und kollektiver Entscheidungsfindung wird in vielen Beiträgen betont.

<sup>386</sup> E. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon*, ZNTW 25 (1926), 38–88, hier 40. Vgl. auch E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* 3, London 1781, 317: „The unfortunate prince ... was condemned

es eine große Portion an taktischer Klugheit und wohl auch an Skrupellosigkeit voraussetzte, in einem Umfeld wie dem Hof von Konstantinopel über Jahrzehnte unangefochten an der Spitze zu bleiben ohne nennenswerte oder gelungene Usurpationsversuche.<sup>387</sup> Der Sammelband von Christopher Kelly über Theodosius II. betont die geschickte Ausbalancierung der unterschiedlichen Mächte und Akteure durch den Kaiser und sein Konsistorium. Es wurde eine Verwaltungsstruktur erschaffen, welche die Macht so aufteilte, dass kein einzelner Akteur zu einflussreich werden konnte. Die relativ stabile Regierungszeit von Theodosius II. beruhte aber nicht nur auf einer klugen Auswahl loyaler Berater und Feldherren und der Einschränkung ihrer Macht.<sup>388</sup> Dazu kam auch ihr entschlossener Austausch, sollten sie zu sehr auf die eigenen Interessen ausgerichtet sein. Die rätselhafte Beseitigung des langjährigen Gefährten des Kaisers, Paulinus, der offensichtlich einer Hofintrige zum Opfer fiel und um dessen Ermordung sich schnell eine ganze Reihe von Legenden spann, verweist mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Beseitigung eines möglichen Konkur-

---

to pass his perpetual infancy, encompassed by a servile train of women and eunuchs. The ample leisure which he acquired by neglecting the essential duties of his high office, was filled by idle amusements, and unprofitable studies.“ Zitiert nach Kelly, *Rethinking Theodosius*, 5. Holum, *Theodosian Emperors*, 130, anerkennt zumindest „a man of intelligence and sincerity“, um allerdings sogleich anzufügen „but little back-bone“.

387 Insbesondere Traina, 428AD, 53: „L'Augusto appare soprattutto come un autocrate autoritario e carismatico ... Sapeva apparire al momento opportuno e gestire non soltanto la corte e il clero, ma anche l'esercito e la popolazione urbana di Constantinopoli.“ Zitiert in Kelly, *Rethinking Theodosius*, 18. Kelly, ebd. 20f. weist auf einen weiteren Punkt hin, der Theodosius als von außen gesteuert und unentschlossen erscheinen lässt, nämlich die Tatsache, dass aus seiner Regierungszeit eine erstaunliche Fülle von Material vorhanden ist, welche die Entscheidungsfindung dokumentieren. Material, das für Konstantin oder Theodosius I. gar nicht vorhanden ist. Kelly, *Rethinking Theodosius*, 20: „Theodosius might perhaps be judged more favourably if the protracted process of decision-making were irrecoverable and all that was known was the comparatively clear-cut outcome.“

388 Vgl. dazu insbesondere Harries, *Men Without Women*, 76: „As an institution, therefore, the consistory lent strength to Theodosius' position, by keeping internal threats to his (and their) power at a distance, while also controlling his freedom of manoeuvre.“ Harries, 76f. sieht die Präferenzen des Konsistoriums in der konsistenten Anwendung von Gesetzen, die möglichst generalisiert wurde, um weitreichende Anwendungsmöglichkeit zu finden. Sie spricht von einem „collective interest in system and simplification.“ In den 440er Jahren delegierte Theodosius seine Macht als oberster Richter an eine Delegation bestehend aus dem Quaestor und dem Prätorinaerpräfekten für den Osten. (Ebd. 78 mit Verweis auf CJ VII,62,32). Hier kommt möglicherweise ein Interesse an der Gewaltenteilung zum Zug, Harries sieht es eher als Desinteresse an den Regierungsgeschäften. Dem Interesse an einer Gewaltenteilung würde aber auch CJ I,14,8 entsprechen, wo der Normierungsprozess neu geregelt wurde.

renten.<sup>389</sup> In eine ähnliche Richtung verweist auch die Eliminierung verschiedener Personen aus dem Umfeld von Eudocia in Jerusalem. Es ist gut möglich, dass Theodosius sie beseitigen ließ,<sup>390</sup> weil er fürchtete, seine Frau könnte in Jerusalem eine eigene Machtbasis aufbauen und ihn allenfalls eines Tages mit einem Usurpator konfrontieren. Nicht zu vergessen ist die Vorsorge gegen mögliche machthungrige Schwäger durch die Keuschheitsgelübde seiner Schwestern, was Sozomenus allerdings auf die Initiative von Pulcheria zurückführt.<sup>391</sup> Illustrativ für seine Beharrlichkeit ist auch die harte Haltung von Theodosius II. bezüglich der Gültigkeit von Ephesus (449). Obwohl er von allen Seiten – unter anderem auch von der Kaiserfamilie in Rom und von Leo von Rom – mit Briefen überhäuft wurde, die Konzilsbeschlüsse aufzuheben, beharrte Theodosius II. auf ihrer Gültigkeit.<sup>392</sup> Daran hätte sich vermutlich nicht viel geändert, wäre er am Leben geblieben. Diese wenigen Hinweise zeigen auf, dass Theodosius II. nicht nur der weltabgewandte und naive Kaiser war, der andere für sich entscheiden ließ, sondern sein Umfeld und seine Berater genau aussuchte und eine Entscheidung auch gegen Widerstand durchziehen konnte.

Das schließt nicht aus, dass Theodosius II. sich in Konstantinopel gerne als frommer Kaiser zeigte, der die machtorientierten Aspekte der Herrschaft delegierte. Es scheint sich aber eher um eine Repräsentationsgeste zu handeln als um eine tatsächliche Weltabgewandtheit. Theodosius war wie seine Schwester Pulcheria<sup>393</sup> ein hervorragender Darsteller seiner Dignität. Er umgab

389 Die Kirchenhistoriker bieten die legendarische Geschichte mit dem Apfel, den Theodosius seiner Frau geschenkt hatte, welche ihn ihrem angeblichen Geliebten Paulinus weiter-schenkte, worauf dieser ihn wieder an Theodosius schenkte, was ihn den Kopf kostete. Vgl. etwa Joh. Malalas, Chron. 14,8 (276 f. Thurn); Theophanes a.m. 5940 (99 de Boor). Vgl. dazu auch Holum, *Theodosian Empresses*, 176–194.

390 Marcellinus, Chron. Anno 444. Vgl. auch Holum, *Theodosian Empresses*, 194.

391 Sozomenus, H. e. IX,1,3–4 (GCS.NF 4, 394 f. Hansen), wo die Begründung der Sicherung der Herrschaft von Theodosius II. angegeben wird. Gemäß Harries, *Men Without Women*, 69, wurde Pulcheria kurz nach ihrem Keuschheitsgelübde im Juli 414 zur Augusta ernannt. Die Wahl der Athanais/Aelia Eudocia als Ehefrau passt ebenfalls in die Strategie, möglichst keine mächtigen männlichen Konkurrenten in die Familie zu lassen, da die Tochter eines paganen Professors aus Athen kaum eine Verwandtschaft mit sich brachte, welche seine Macht gefährden konnte. Ebenso stellten die meist nicht orthodoxen germanischen Heerführer eine reduzierte Gefahr dar, weil sie nicht als Pontifex Maximus amten konnten.

392 Vgl. ACO II,3, 13–17. Briefe von Valentinian III. seiner Frau (und Tochter von Theodosius II.) Licinia Eudoxia, sowie von Galla Placidia.

393 Zu Pulcherias Selbstinszenierung vgl. insbesondere Holum, *Theodosian Empresses*, 79–111, und 147–216. Die intensive Bautätigkeit zugunsten von Marientempeln wird in der neueren Forschung allerdings eher später angesetzt, als besondere Förderin gilt insbesondere Leos Frau Verina. Vgl. Mango, *Constantinople as Theotokoupolis*, 17–25.

seine Herrschaft mit dem Glanz des Göttlichen und Überirdischen und machte damit plausibel, dass die Sicherheit und das Wohlergehen des Staates auf seiner engen Gottesbindung und damit seiner Person beruhen.

Während der langen Regierungszeit von Theodosius II. sind beträchtliche Fortschritte in der Vereinheitlichung der staatlichen Verwaltung und der Rechtsprechung in Gange gesetzt worden, die ihr deutlichstes Zeichen in der Veröffentlichung des nach dem Kaiser benannten Gesetzeskodex 438 fand. Der *Codex Theodosianus* umfasst zahlreiche Gesetze über den Glauben, die Kirche, die Kleriker und Mönche sowie die Häretiker und verweist damit darauf, dass sich das regulative Interesse des Staates auch auf die Kirche erstreckte.

Die Konflikte um Nestorius zeigen den Kaiser in der typischen Funktion als Appellationsinstanz. Theodosius II. wurde von beiden streitenden Parteien um Unterstützung angegangen und versuchte, mit einem Reichskonzil eine Lösung herbeizuführen. Der Fall macht weiter deutlich, dass innere Stabilität und Frieden über die Interessen einzelner Personen oder die persönlichen Überzeugungen des Kaisers gestellt wurden. So zögerte der Kaiser angesichts der Unruhen in der Hauptstadt nicht, den von ihm berufenen Bischof der Hauptstadt verurteilen zu lassen und in die Verbannung zu schicken. Auch in den nachfolgenden Konflikten versuchte Theodosius II. die Parteien mit unterschiedlichen Mitteln dazu zu bringen oder zu zwingen, sich miteinander auszusöhnen. Im Fall von Eutyches fuhr Theodosius insofern mit seiner Politik fort, als er die Verurteilung von Eutyches als ein Wiederaufleben nestorianischer Agitation bewertete. Dazu kam sein gespanntes Verhältnis zu Bischof Flavian, das sich rasch zuspitzte.<sup>394</sup> Auch in dieser Situation zeigte sich der Kaiser entschlossen und leitete die Verurteilung Flavians in Ephesus (449) geschickt ein. Selbst wenn er möglicherweise nicht begeistert war von dem rücksichtslosen Vorgehen von Dioscur, setzte er den Konzilsentscheid durch. Sein unerwarteter Tod ersparte es Theodosius II., seinen harten Kurs allenfalls korrigieren zu müssen.<sup>395</sup>

### 1.5.2 *Pulcheria und die Kirchenpolitik*

Neben dem Kaiser selbst war auch seine Schwester Pulcheria für die religiönspolitischen Entscheidungen bedeutsam.<sup>396</sup> Die ältere Schwester von Theo-

394 Vgl. zum Verhältnis mit Flavian Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel*, 404–410.

395 Anders T.E. Gregory, *Vox Populi. Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus 1979, 164–166. Gregory ist der Ansicht, Theodosius selbst habe seine Politik geändert.

396 Vgl. zu Pulcheria insbesondere Ph. Blaudeau, *Les Augustae garantes de la continuité de la politique religieuse théodosienne? Regard sur l'engagement respectif de Pulchérie et*

dosius II. hatte von dessen Regierungsantritt an eine bedeutende Rolle inne, zu einer Zeit, als anstelle von Theodosius II. noch seine Berater regierten. Sie trug ab 414, nachdem sie ihr Keuschheitsgelübde abgelegt hatte, selbst den Titel einer Augusta. Die Frömmigkeit der Schwestern von Theodosius II., die alle einen Eid auf ein jungfräuliches Leben abgelegt hatten, war weitherum anerkannt.<sup>397</sup> Vor allem Pulcheria nahm im öffentlich religiösen Leben Konstantinopels eine bedeutende Rolle ein und unterstützte Theodosius II. in seiner Rolle als frommer Kaiser. Unter Pulcherias Leitung wurden zahlreiche Reliquien in die Hauptstadt gebracht und mit Bauten, zuständigen Priestern und Gedenkfeiern ausgestattet.<sup>398</sup> Auch ein Festtag zu Ehren Marias wurde etabliert, wie die Predigt des Proclus anlässlich des Festtags zeigt. Mit ihrer Unterstützung zahlreicher christlicher Gruppen, Kirchen und Martyrienschreinen trug Pulcheria dazu bei, dass sich in Konstantinopel sehr unterschiedliche christliche Gruppierungen nebeneinander entwickelten und teilweise in Konkurrenz zueinander traten.<sup>399</sup>

Mit der Heirat des Bruders (421) verlor Pulcheria einen Teil ihres Einflusses. Der Weihe zur Diakonisse, welche sie faktisch aus dem politischen Leben gezogen hätte, entging sie durch den Wegzug in einen Palast außerhalb der Stadt. Erst der vermutlich erzwungene Wegzug der Kaiserin Eudocia nach Jerusalem (440) gab Pulcheria die Möglichkeit, wieder mehr Einfluss auf ihren Bruder auszuüben. Allerdings verließ dieser sich vorerst auf den Kämmerer Chrysaphius, der nicht bereit war, seinen Einfluss zu teilen. In die kirchenpolitischen Geschehnisse im Fall Nestorius war Pulcheria zumindest teilweise involviert. Als kirchliche Jungfrau stellte sie sich auf die Seite der Mutter Gottes, die in Gefahr stand, durch Nestorius in ihrer Würde als Gottesgebälerin gezeugnet zu werden. Die persönliche Ablehnung gegenüber Nestorius mochte in diese Stellungnahme eingeflossen sein. Auf jeden Fall unterstützte Pulcheria die Mönche in ihrem Widerstand gegen Nestorius und wurde von Cyrill eigens instruiert.<sup>400</sup>

---

d'Eudocie dans la controverse christologique après la mort de Théodose II (450–460), in: *Les Pères de l'Église et les femmes*, Actes du colloque de La Rochelle, 6 et 7 septembre 2003, hg. v. P. Delage, La Rochelle, Association histoire et culture 2003, 368–399; Holum, *Theodosian Empresses*, 79–111; 147–228; P. Groubert, *Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios*, in: *Das Konzil von Chalkedon I*, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, 303–321; A. Payer, *Augusta Aelia Pulcheria (gest. 453). Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Chalzedon*, *Christlicher Osten* 48 (1993), 167–183.

397 Sozomenus, H. e. IX, 1, 3 f. (GCS.NF 4, 390 Hansen).

398 Vgl. Sozomenus, H. e. IX, 2, 6–18 (GCS.NF 4, 393 f. Hansen).

399 Vgl. auch Holum, *Theodosian Empresses*, 199 f.

400 Cyrill, *Or. ad reginas* (ACO I, 1, 5, 26–61).

Selbst wenn der Kampf gegen Nestorius den Anschein erwecken könnte, dass Pulcheria eine Anhängerin von Cyrill und seiner theologischen Position war, ist dieser Eindruck nur bedingt zutreffend. Die überlieferten Briefe an Leo von Rom zeigen Pulcheria in ihrer religiösen Orientierung nach Rom ausgerichtet und dieser Eindruck bestätigt sich mit der Machtübernahme von Marcian. Es ist aber auffällig, dass auch der andere dezidierte Kämpfer gegen Nestorius, Euseb von Dorylaeum, sich als Vertreter einer Zwei-Naturen-Christologie verstand. Bei Euseb zeigt sich, dass seine Position Züge der entstehenden konstantinopolitanischen Tradition hatte, insofern er wie Proclus von Konstantinopel und später Flavian von Konstantinopel die Einheit des Subjekts und die zwei Naturen betonte. Es scheint naheliegend, dass auch Pulcheria eine ähnliche theologische Position vertrat und diese in Rom bestätigt sah.<sup>401</sup>

Der Tod ihres Bruders im Sommer 450 stellte Pulcheria vor die Wahl, ganz von der politischen Bühne abzutreten, oder in die Ehe mit Marcian einzuwilligen, und an seiner Seite wieder zu Einfluss und Macht zu kommen.<sup>402</sup> Sie entschied sich für Letzteres und wirkte entschieden auf eine Revision von Ephesus (449) hin. Nach ihrer Ehrenrolle in Chalcedon, wo sie als neue Helena gefeiert wurde,<sup>403</sup> lebte sie nur noch bis 454. In dieser Zeit schrieb sie an die aufständischen Mönche in Palästina, die sie um Unterstützung gebeten hatten.<sup>404</sup> Sowohl unter den Unterstützern des Konzils als auch unter den Gegnern wurde ihr große Bedeutung für das Zustandekommen des Konzils zugeschrieben obwohl sie realpolitisch als Frau nur bedingt Einfluss nehmen konnte.<sup>405</sup>

401 Vgl. Leo und Pulcheria hatten einen regen Briefwechsel vor dem Konzil, vgl. Leo, ep. 30 ad Pulcheriam (ACO II,4, 10 f.) vom Juni 449; Leo, ep. 31 ad Pulcheriam (ACO II,4, 12–14); Leo, ep. 60 ad Pulcheriam und ders., ep. 70 ad Pulcheriam (ACO II,4, 29); Leo, ep. 79 ad Pulcheriam (ACO II,4, 37 f.). Zum Bündnis mit Leo vgl. auch Holum, *Theodosian Emperors*, 203.

402 Die Umstände der Machtübernahme Marcians und seiner Eheschließung mit Pulcheria sind Gegenstand mehrerer Untersuchungen. Strittig ist etwa, ob die Wahl von Marcian eine Wahl Pulcherias war (so Holum) oder eher die Wahl des Heerführers Aspar (Burgess). Vgl. zu den Vorgängen W. Beers, *Faction Politics and the Transfer of Power at the Accession of Marcian (450 C.E.)*, *Sunoikosis* 1,2 (2013); R.W. Burgess, *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, *BZ* 86/87 (1993/1994), 47–68; M. Jankowiak, *L'accession au trône de Marcien vue de l'Occident: une usurpation légalisée*, *Euergesias charin: studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, hg. v. T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski, Warschau 2002, 110–125.

403 Vgl. Conc. Chalc. VI,5 die Akklamation der Bischöfe auf den Kaiser und die Augusta (ACO II,1,2, 140,12 [336]).

404 Vgl. dazu Kapitel 5.1.

405 Vgl. Leo, ep. 70 (ACO II,4, 29 f.) auch der Diakon Hilarius wandte sich an Pulcheria, Leo, ep. 46 (ACO II,4 27 f.) für eine kritische Bezugnahme auf Pulcherias Aktivitäten vgl. Theopists Vita des Dioscur, *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple*

### 1.5.3 *Der Kurswechsel unter Kaiser Marcian (450–457)*

Mit der Ernennung von Marcian zum Kaiser änderte sich die kaiserliche Politik gegenüber den bestehenden Parteien. Marcians Aufstieg zum Kaiser war an seine Heirat mit Pulcheria gebunden, auch wenn die genauen Umstände nicht mehr klar zu eruieren sind. Die Quellenlage zur Bestimmung der Nachfolge von Theodosius II. ist widersprüchlich und schweigt sich über die genauen Hintergründe aus. Auf jeden Fall bestieg Marcian, ein zuvor wenig prominenter Soldat im Dienste des Heerführers Aspar, einen Monat nach dem Tod von Theodosius II. († 28. Juli 450), am 25. August 450 den Thron und heiratete dessen schon über fünfzigjährige Schwester Pulcheria. Es ist naheliegend, dass Aspar Marcian durchgesetzt hatte, um seine persönlichen Interessen zu sichern.<sup>406</sup> Die Ehe mit Pulcheria verhalf Marcian zur notwendigen Legitimation, da er zum Kaiser ernannt worden war, ohne die Genehmigung der Wahl durch den Augustus des Westens, Valentinian III., abzuwarten. Dieser ließ sich denn auch Zeit mit der Anerkennung von Marcian bis 453, was dessen Verhalten in den ersten Jahren seines Regierungsantritts mitbestimmte. Mit der raschen Einberufung eines erneuten Konzils erfüllte Marcian nicht nur die Wünsche seiner Frau, sondern auch Forderungen, welche die westliche Kaiserfamilie bereits erfolglos an Theodosius II. gestellt hatte. Das Gewicht, welches Marcian im Vorfeld und während dem Konzil den Wünschen des Papstes gab, ist daher auch als eine Anpassung an die kirchenpolitische Linie des westlichen Kaisers zu deuten, dessen Anerkennung noch ausstand.

Das Interesse von Marcian an den kirchlichen Auseinandersetzungen scheint in erster Linie kirchenpolitischer Natur. Die kirchlichen Spaltungen gefährdeten die Einheit und Stabilität des Reiches und untergruben die moralische Autorität der Kirche. Die Orientierung an grundsätzlichen Regulierungen kirchlicher Konfliktfelder<sup>407</sup> zeigt sich in Marcians Forderung nach einer rechtlich verbindlichen Glaubenserklärung. Marcian bemühte sich in seiner Religionspolitik, die kirchliche Ordnung und Entscheidungsprozesse rechtlich zu ordnen. Die Definition des orthodoxen Glaubens war dabei ebenso ein Thema wie die Regelung der Gesamthierarchie der Kirche und die konziliaren Entscheidungsprozesse.

Sowohl Theodosius II. wie auch seine Schwester und Kaiser Marcian zeigten alle großes Interesse an der Kirche, brachten es aber unterschiedlich in

---

Théopiste. Publiée et traduite par M.F. Nau, Paris 1903, syr. 30 f. / frz. 249 f. Theopist stellte die Geschichte so dar, dass sich Pulcheria in den Nestorianer Marcian verliebt habe.

406 Vgl. Demandt, *Spätantike*, 218.

407 Vgl. dazu E. Dovere, *Constitutiones Divae Memoriae Marciani in Synodo Calchedonensi*, AHC 24 (1992), 1–34.

ihre Politik ein. Einflussreich blieb besonders das gesetzgeberische Wirken von Theodosius II., das von Marcian weitergeführt wurde. Dabei werteten die Kaiser die Synoden und das Reichskonzil als normative Instanzen der Kirche gegenüber Einzelautoritäten auf.<sup>408</sup> Die Reichskonzile gehörten bereits seit dem vierten Jahrhundert zu den bevorzugten Instrumenten der Kaiser, um kirchliche Angelegenheiten zu regeln. Theodosius II. und besonders Marcian verstanden das Konzil nicht nur als Instrument zur Regelung einzelner Konfliktfälle, sondern als allgemeinkirchliches Leitungsgremium.

## 1.6 Das Mönchtum und die Kirche

Ein weiteres Konfliktfeld, das die Kirche zunehmend in Atem hielt, sich bereits im Fall von Nestorius ankündigte und in Chalcedon zu scharfen Regelungen führen sollte, waren die kirchenpolitischen Aktivitäten des Mönchtums. Im Verlaufe der letzten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts und insbesondere ab dem fünften Jahrhundert wurden die christlichen Mönche zu einer kirchen- und gesellschaftspolitischen Kraft von erheblichem Ausmaß. Das Konzil von Chalcedon stellte mit seinen Regelungen einen Meilenstein in der Entwicklung des Mönchtums dar, die nur im Kontext der Entwicklung des Mönchtums innerhalb der Kirche und der Gesellschaft in der zweiten Hälfte des vierten und der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts verständlich sind.

### 1.6.1 *Die Bedeutung der Mönche in der Gesellschaft*

Das Mönchtum hatte im Laufe des vierten Jahrhunderts große Verbreitung gefunden und stand oft in engem Austausch mit der Bevölkerung, wie die Studien von Peter Brown zu den „Holy Men“ in Syrien aufgezeigt haben.<sup>409</sup> Zahlreiche Viten und Beschreibungen der Heldentaten der Mönche heben ihren Einsatz für das Wohl der Bevölkerung hervor, indem sie sich als Bittsteller an hohe Beamte richteten oder für bestimmte Anliegen eintraten.<sup>410</sup> Die den Mönchen zugeschriebenen Wunderheilungen zogen Scharen von Bewunderern und Hilfesuchenden an. Auch ihr Rat als Schlichter wurde gerne gesucht. Dafür wurde die Bevölkerung durch christliche Prediger aufgefordert, die Bedürfnisse der

<sup>408</sup> Vgl. Dove, *Ius principale*, 265–315 zum Wirken Marcians.

<sup>409</sup> Vgl. P. Brown, 'Holy Men', in: *The Cambridge Ancient History* Vol. 14, hg. v. A. Cameron / B. Ward-Perkins / M. Whitby, Cambridge 2001, 781–810.

<sup>410</sup> Vgl. Thdt., H.e. IV,34 (GCS.NF 5, 272 Hansen); V, 21 (GCS.NF 5, 317–320 Hansen); V,27–29 (GCS.NF 5, 228–230 Hansen); V,38,12 (GCS.NF 5, 344 Hansen) sowie die zahlreichen Episoden in der *Historia religiosa*.



Mönche zu unterstützen.<sup>411</sup> Einige Asketen standen in hohem Ansehen am Hofe und erhielten Ehrerweisungen vom Kaiser und der Kaiserin. Ihre wohl-tätige Arbeit wurde von reichen Gönnern unterstützt. Viele Klöster trugen entscheidend bei zum sozialen Leben der Stadt und auf dem Land, zur Armenfürsorge und der Sorge für Kranke sowie der Aufnahme von Reisenden. Vor allem die Klöster in Jerusalem spezialisierten sich angesichts der Pilgerströme aus allen Teilen des Reichs auf diese Bereiche und erreichten bis ins sechste Jahrhundert großen Reichtum und Einfluss.

Die weite Ausbreitung führte aber auch zu Problemen. Wandermönche, die auf Straßen und Plätzen bettelten, riefen Unwille und Kritik aus der Gesellschaft aber auch von kirchlichen Autoritäten und anderen Mönchen hervor.<sup>412</sup> Der Mönch Nilus von Ancyra klagte, dass Pseudomönche das Ansehen der Mönche ruiniert hätten und überall nur noch Misstrauen gegenüber Mönchen vorherrsche.<sup>413</sup> Johannes Chrysostomus forderte seine Predigthörer auf, nicht jeden als Hochstapler zu verunglimpfen, bloß weil er um Nahrung bitte. Allerdings kritisierte er auch die Mönche und forderte sie auf, nicht nur die spirituellen Verdienste zu achten.<sup>414</sup>

Ein besonderes Anliegen vieler Mönche war die Ausbreitung ihres Glaubens und die Vernichtung von dem, was sie als Unglauben oder falschen Glauben ansahen. Dieser Einsatz beschränkte sich in den meisten Fällen auf Gebete,

411 Vgl. Joh. Chrys., Hom 1,2 in ep. ad. Philip. (PG 62, 178 f.). Vgl. auch Ph. Escolan, *Monachisme et église. Le monachisme syrien du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle: un ministère charismatique* (Théologie historique 109), Paris 1999. Escolan, ebd., 193 f., sieht in der engen Beziehung zwischen den Mönchen und der Bevölkerung ein konstitutives Element des syrischen Mönchtums.

412 Die westliche *Regula Magistri* ist sehr strikt in ihren Anweisungen bezüglich wandernden Mönchen und deren Aufnahme in Klöstern. Vgl. M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World A.D. 300–800*, Pennsylvania 2005, 88–105. Die Klage über wandernde Mönche, die ohne Regel, ohne Oberen und andere Leitlinien ihr asketisches Leben führten, war äußerst verbreitet. Auch die Vorwürfe von Faulheit, Betrugereien und Scheinaskese wiederholen sich regelmäßig. Vgl. auch Aug., *De opere monachorum* 23,27 (CSEL 41, 572–574 Zycha) oder auch 28,36 (CSEL 41, 585,15–17 Zycha): *multos hypocritas sub habitu monachorum ... circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes*. Vgl. auch Caner, *Wandering, Begging Monks*, 1 f.

413 Nilus von Ancyra, ep. 119 in Buch III (PG 79, 437). Vgl. dazu Caner, *Wandering, Begging Monks*, 158 f.

414 Vgl. etwa Joh. Chrys., *De eleemosyna* 6 (PG 51 269 f.). Vgl. P. Allen / N. Bronwen / W. Mayer, *Preaching Poverty in Late Antiquity: perceptions and realities*, Leipzig 2009. Grundsätzlich war Johannes in der Kritik an den Mönchen zurückhaltend, Sozomenus berichtet aber, dass er versuchte, herumziehende und bettelnde Mönche von den Straßen zu verbannen, was zu seinen Konflikten mit Isaac führte. Vgl. Sozomenus, H. e. VIII,9 (GCS.NF 4, 361 f. Hansen).

Mahnungen und Predigten, in gewissen Fällen übten sich Mönche aber auch in Gewalt und zerstörten Heiligtümer und Synagogen oder Kirchen anderer christlicher Gruppierungen.<sup>415</sup> Aggressives Auftreten betraf zwar nur vereinzelte Gruppen, dennoch sorgten solche Mönche für öffentliche Unruhe. Der staatliche Unwille gegen Ausschreitungen zeigt sich in der Gesetzgebung, die hart gegen randalierende Mönche vorging; ihnen wurde in einigen Fällen der Zutritt zu Städten verweigerte.<sup>416</sup> Ein anderes Gesetz weist Christen an, diejenigen Synagogen und Güter an die Juden zurückzugeben, die sie ihnen gewaltsam entrissen hatten.<sup>417</sup> Besonders problematisch für den Staat war das Unterlaufen staatlicher Gesetze durch die Mönche oder Kleriker, wenn sie geflohenen Sklaven und Landarbeitern Unterschlupf boten oder Gefangene vor einer Hinrichtung befreiten.<sup>418</sup> Während Gruppen wie die Messalianer die Befreiung von Sklaven zu ihrem Programm erhoben, dafür allerdings von mehreren Synoden, auch in Ephesus (431), verurteilt wurden,<sup>419</sup> boten andere Gruppen weniger aktive Hilfe, verweigerten sie aber Geflohenen auch nicht. Socrates erzählt aus der Zeit des Episkopats von Nestorius von geflohenen Sklaven, welche in der Großen Kirche Asyl gesucht hatten und dabei einen Kleriker töteten und einen anderen verletzten, sich aber zuletzt selbst töteten. Die Episode sorgte ver-

415 Zahlreiche Belege bei Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt*, 267–280 sowie ders., (Hg.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin – New York 2011.

416 CT XVI,3,1 mit der Anordnung, die Mönche hätten außerhalb von Städten und Dörfern zu wohnen. Die Rücknahme des Gesetzes in XVI,3,2 betont, dass dieses Verbot den Rückhalt der Mönche nur gestärkt habe. Beide wurden von Theodosius I. in Ravenna 390 und 392 herausgegeben. Die Tatsache, dass man die Edikte unter Theodosius II. in den Codex aufnahm, verschaffte ihnen potentiell eine breitere Wirkung. Vgl. dazu G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 235–243. Rabbula von Edessa gebot in seinen Mönchsregeln (Regel 2) den Mönchen, nicht in die Städte oder Dörfer zu gehen, sondern eine bestimmte Person damit zu beauftragen, etwa um Vorräte zu besorgen.

417 413 erließ Theodosius II. ein Gesetz, dass von Christen beschlagnahmte Synagogen und andere Güter von Juden zurückgegeben werden müssten. Das Gesetz untersagte aber auch den Bau weiterer Synagogen und wurde in demselben Jahr noch zweimal wiederholt vgl. CT XVI,8,25; XVI,8,26 f. In Alexandria ging die Zerstörung der Synagoge 415 mit der Vertreibung der Juden aus der Stadt und der Plünderung ihrer Häuser einher. Auch die berühmte Episode um die Zerstörung der Synagoge von Callinicum, welche zu einem Disput zwischen Bischof Ambrosius von Mailand und Theodosius I. führte, ging auf Unruhen mit den Mönchen zurück.

418 Vgl. das CT IX,40,16 (von 398) verbietet Einmischungen von Klerikern und Mönchen zur Verhinderung der Ausübung der Todesstrafe. Vgl. auch CJ I,4,6. In diesem Gesetz von 398 von Honorius werden die Bischöfe für das Fehlverhalten der Mönche in Pflicht genommen.

419 Vgl. K. Fitschen, *Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte* (FKDG 71), Göttingen 1998, 40–50.

ständiglicherweise für einige Aufregung, zumal die Sklaven während eines Gottesdienstes in der Kirche auftauchten.<sup>420</sup> Die Aufnahme geflohener Sklaven in den Klerus oder in eine monastische Gemeinschaft war allerdings verboten. Da sowohl Mönche als auch Kleriker diese Regeln und damit die öffentliche Ordnung unterliefen, wurden sie vom Staat als soziale Aufrührer wahrgenommen. Ein anderes Problem für den Staat war die Flucht vor municipalen Pflichten durch den Anschluss an eine asketische Gruppierung.<sup>421</sup>

Unwillen und Misstrauen gegenüber den Mönchen findet sich im fünften Jahrhundert in allen Bevölkerungsschichten. Beklagt werden raubende und zerstörende Mönche, solche, die unter der Vorspiegelung von Askese den Menschen Geld aus der Tasche zogen, oder solche, welche durch die Verfolgung von Andersgläubigen und ihren Kultorten Schaden anrichteten und Unruhe stifteten.<sup>422</sup> Gegen diese Vorkommnisse liefen Bemühungen der Behörden, bettelnde Mönche aus den Städten zu vertreiben und die entflohenen Sklaven unter ihnen ausfindig zu machen, sowie zu kontrollieren, dass die Mönche nicht *curiales* waren, welche ihren staatlichen Pflichten entfliehen wollten. In verschiedenen Gesetzen wurden harte Strafen angedroht für Personen, die religiösen Unfrieden verursachten, Aufstände anzettelten und den orthodoxen Glauben in Frage stellten.<sup>423</sup> Unterstützt wurden die Mönche in solchen Aktionen durch ihnen zugewandte Gruppen, in Alexandria die *Philoponoi* und in Syrien die Bundessöhne oder Bundestöchter (bnay oder bnat qyama).<sup>424</sup> Sie standen zwischen den speziellen Lebensformen der Mönche und derjenigen

420 Socrates, H. e. VII,33 (GCS.NF 1, 382 Hansen).

421 Vgl. CT XII,1,63.

422 Das Misstrauen der Bevölkerung gegenüber Bettlern und Bettelmönchen zeigt etwa Joh. Chrys., De eleemosyna 6 auf. Die Gegenposition dazu illustriert Libanius, Or. 41,6.11 Ad Timocratum (LO III, 297 f.300 Foerster), der sich insbesondere auf Theatercliquen bezog, aber auch grundsätzlich sein Misstrauen gegenüber den heimatlosen, arbeitslosen und ehelosen Männern kundtat, die in den Städten herumlagen, bettelten und die gute Ordnung gefährdeten. Vgl. auch Libanius, Or. 56,22 f. Contra Lucianum (LO IV, 142 f. Foerster) und dazu Caner, Wandering, Begging Monks, 167 f.

423 Vgl. etwa CT XVI,4,1–6; XVI,5,6; XVI,5,38.

424 Zu den Aktivitäten der Philoponoi in Alexandria vgl. E. Wipszycka, Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive, Roma 1996, 257–278. Watts, Riot in Alexandria, 14–19. Für die Söhne und Tochter des Bundes vgl. Escolan, Monachisme, 11–69; S. Ashbrook Harvey, Bnay and Bnat Qyama, in: Late Antiquity. A guide to the postclassical world, hg. v. G.W. Bowersock / P. Brown u. a., Cambridge (1999), 344; S.H. Griffith, Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Asceticism, in: Asceticism. Essays originally presented at an International Conference on the Ascetic Dimension in Religious Life and Culture, held at Union Theological Seminary in New York, Aug. 25–29, 1993, hg. v. V.L. Wimbrush / R. Valantasis, Oxford – New York, 1995, 220–245; A. Vööbus, A History of Asceticism in the Syrian Orient 3 vols. Louvain 1958.1960.1988.

der normalen Christen. Sie hielten bestimmte asketische Praktiken ein, ohne jedoch einen vollständigen Verzicht auf Besitz und teilweise auch Familie zu üben. Zudem engagierten sie sich in kirchlichen Aktivitäten, teilweise auch in der Liturgie durch Gesang. Insofern auch diese Gruppen große Menschenmengen für spezielle Aktionen mobilisieren konnten, verbreiteten sie noch einmal den Wirkungskreis der Mönche.

Die Haltung der Mönche gegenüber dem Staat war vielfach kritisch. Ihren Rückzug aus der Welt verstanden sie bewusst als Abwendung von der zivilen Gesellschaft mit ihren Gesetzen und Konventionen. Dabei wurde der Staat als Teil der gefallenen, dem Untergang geweihten Welt beurteilt. Dem Staat und seinen Gesetzen wurden die evangelische Vollkommenheit, die Freiheit und Liebe gegenüber gestellt, welche die Mönche jenseits der zivilen Gesellschaft suchten.<sup>425</sup>

Der kurze Überblick macht die ambivalente Haltung der Gesellschaft gegenüber den Mönchen und umgekehrt deutlich. Während die Mönche die Distanz zur Welt suchten, blieben sie, insbesondere in Syrien und Konstantinopel, auf ihre Unterstützung angewiesen. Wo sie Klöster mit Ländereien besaßen, waren die Mönche selbst ein Teil der kritisierten Gesellschaft und der reichen Landbesitzer. Auch für die Gesellschaft lässt sich ein zwiespältiges Verhältnis zu den Asketen festhalten. Während sie herausragende Asketen bewunderte und um Rat suchte, gab es auch beträchtliches Misstrauen gegenüber herumziehenden Mönchen. Sowohl in den gesellschaftsdienlichen als auch in den störenden Aktivitäten wurden die Asketen im fünften Jahrhundert zu deutlich wahrnehmbaren Kräften, deren Potential nach einer Regelung rief. Bereits Kaiser Arcadius bemühte sich darum in einem Gesetz, die Bischöfe in die Aufsichtspflicht über die Mönche zu nehmen, hatte damit aber wenig Erfolg.<sup>426</sup>

### 1.6.2 *Die Stellung der Mönche in der Kirche*

Innerhalb der Kirche genossen die Mönche einen Sonderstatus als besondere Glaubenszeugen, denen himmlischer Lohn in Aussicht gestellt war.<sup>427</sup> Sie galten als Nachfolger der Märtyrer und standen damit für besondere Glaubensfestigkeit und kompromisslose Nachfolge. Allerdings war diese Stellung nicht kir-

425 Vgl. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 355 f.; 360–362.

426 CT IX,40,16,2. Die Mönche waren aber kirchenrechtlich wie alle anderen Laien gestellt und galten für die bischöflichen Kompetenzen als Privatpersonen.

427 Vgl. etwa Hieronymus, ep. ad Eustochium 15 (CSEL 54, 163 Hilberg), wo er hundertfachen Lohn für Jungfrauen in Aussicht stellt.

chenrechtlich begründet.<sup>428</sup> Kirchenrechtlich galten die Mönche und Nonnen nicht als eigene Gruppe, sondern als Laien. Auch die Klöster wurden noch nicht als kirchliche Institutionen im engeren Sinne angesehen, gesetzliche Regelungen galten jeweils Einzelpersonen.<sup>429</sup> Mit ihrem Rückzug aus der Welt lag den Asketen das Interesse an einer Position innerhalb der Kirche vielfach fern und sie lehnten eine Weihe teilweise explizit ab. Erste kaiserliche Bemühungen, die Mönche enger unter die bischöfliche Aufsicht zu stellen, scheinen keinen Widerhall im kirchlichen Leben oder den Kanones gefunden zu haben. Vereinzelte Verurteilungen von bestimmten asketischen Gruppen oder Praktiken wie im Falle der Messalianer wirkten sich nicht auf die allgemeine rechtliche Situation der Asketen aus.

Die Unterschiede zwischen den monastischen Gemeinschaften waren regional sehr groß. Von Beginn an waren die pachomianischen Klöster durch ein klares Regelwerk und eine feste Hierarchie geordnet. Das ägyptische und das von diesem stark beeinflusste palästinische Mönchtum lebten in der Regel von den eigenen Einkünften. Im Gegensatz zu den ägyptischen Mönchen waren die syrischen Asketen in den meisten Fällen nicht an ein Kloster oder gar feste Regeln gebunden und entwickelten je eigene Frömmigkeitsstile. Im syrischen Raum war bis ins sechste Jahrhundert die Taufe vielfach mit einer asketischen Lebensführung verbunden, so dass die Gemeinschaft der getauften Christen mehrheitlich aus Asketinnen und Asketen bestand.<sup>430</sup> Besonders auffällig waren Asketen, die sich an dem biblischen Vorbild der Nasiräer orien-

428 Insbesondere in Syrien waren die Söhne des Bundes, für die eine anfängliche Deckungsgleichheit mit der christlichen Gemeinde insgesamt diskutiert wird, für allerlei Aufgaben in der Gemeinde zuständig und hatten teilweise auch liturgische Rollen. Ihre Rolle übernahm allerdings ab dem Ende des vierten Jahrhunderts unter dem zunehmenden Wachstum der Gemeinden der niedere Klerus, der sich teilweise aus den Bundessöhnen rekrutierte. Schriften wie das Thomasevangelium plädierten für eine Taufe nur für Asketen, vgl. dazu Escolan, *Monachisme*, 11–69.

429 Eine erste rechtliche Erwähnung von *monasterium* findet sich im Jahre 434, wo Klöstern Gelder zugesprochen werden, welche Mönche oder Nonnen hinterließen, die keine anderen Erbberechtigten hatten. Vgl. CT v,3,1. Das Gesetz macht deutlich, dass ein asketisches Leben in einem Kloster keineswegs voraussetzte, sich von sämtlichem Besitz zu trennen oder ihn dem Kloster zu übereignen. Teilweise sorgte der Staat dafür, dass die Besitztümer und die zivilen Pflichten an die nächsten steuerpflichtigen Angehörigen weitergingen. Vgl. dazu R. Orestano, *Beni dei monaci e monasteri nella legislazione giustiniana*, in: *Studi P. de Francisci* 3, Milano 1956, 563–593.

430 Vgl. dazu Escolan, *Monachisme*, 36–38. Escolan sieht die Kirchen im syrischen Hinterland des vierten und fünften Jahrhunderts konstituiert durch Asketinnen und Asketen um den Bischof als Hirten. Laien spielten in der spirituellen Literatur keine Rolle, selbst wenn es sie gab. Ein wichtiges Element war die Wanderschaft der Asketen, welche sowohl Rabbula als auch Theodoret von Cyrus einzuschränken versuchten.

tierten und sich mit Fellkleidern, langen Haaren, manchmal auch mit eisernen Ketten zeigten. Einige dieser asketischen Praktiken stießen bei der Bevölkerung auf Befremden und Ablehnung und machten eine Vermittlung zwischen der Bevölkerung und den Mönchen unumgänglich. In Syrien gingen die Impulse zu einer stärkeren Regulierung der Mönche vor allem von Rabbula von Edessa<sup>431</sup> aus. Rabbula, aus gutem Haus stammend und selbst Mönch vor seiner Bischofswahl, bemühte sich, das Leben der Asketen im festen Umfeld eines Klosters anzusiedeln, und zu regeln.<sup>432</sup> Seine Regeln zielten darauf ab, Konflikte mit der Bevölkerung zu vermeiden. Er ging davon aus, dass die Asketen gemeinsam in einem Kloster lebten und einen Leiter hatten (Regel 21). Er gebot den Asketen, in ihren Klöstern und Zellen zu bleiben und nur eine Person zu bestimmen, welche ins Dorf oder die Stadt ging (Regel 2), um Konflikte mit der Bevölkerung zu vermeiden. Auch sollten sich die Asketen außerhalb ihres Klosters oder ihrer Zelle nicht mit eisernen Ketten, langen Haaren oder Tierfellen sehen lassen, um die Mönche nicht in Verruf zu bringen (Regel 5f.). Weiter sollten die Mönche nicht willkürlich Krankensalbungen vollziehen, sondern ebenfalls nur ein angesehener und dazu bestimmter Asket. Auch der Umgang mit Frauen wurde geregelt. Frauen war der Zutritt zum Kloster strikt verboten (Regel 1) und sie sollten nicht durch Mönche gesalbt werden, sondern durch ihre Angehörigen (Regel 7). Die Regeln machen unterschiedliche Konfliktpunkte deutlich, neben der befremdlichen Erscheinungsweise der Mönche konnten unregelmäßige charismatische Tätigkeiten und das Verhältnis zu Frauen die Mönche in Verruf, in Konkurrenz mit zivilen Institutionen oder auf moralische Abwege führen. Rabbula verbot den Mönchen auch jegliche Form von Rechtsprechung und Schiedsgerichten, mit denen die Mönche die episkopale Rechtsprechung konkurrierten.<sup>433</sup> Auch die Austeilung von Sakramenten wird den nicht zu Priestern ordinierten Mönchen untersagt, verweist aber auf entsprechende Praktiken (Regel 20).

431 G. Blum, Rabbula von Edessa: der Christ, der Bischof, der Theologe (CSCO 300), Louvain 1969; R. Doran, Stewards of the Poor: the Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa, *Kalamazoo*, MI 2006; J.W. Drijvers, Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power, in: Drijvers/Watt, (Hg.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden 1999, 139–154.

432 Vgl. Escolan, *Monachisme*, 55–58; zu den Regeln von Rabbula vgl. auch Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 260–269, und Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* Bd. 3 (CSCO 500), Louvain 1988, 284–289.

433 Vgl. G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990, 265 f. Hingegen verweist er darauf, dass Theodoret viele Beispiele charismatischer Rechtsprechung von Asketen, etwa von dem Styliten Simeon dargestellt hat.

Rabbula bot der Kirche in Edessa auch in anderer Hinsicht entscheidende Impulse, indem er die Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie vorantrieb, die davor kaum eine Rolle gespielt hatte.<sup>434</sup> Ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts veränderte sich die Gemeindestruktur in den syrischen Kirchen zunehmend und glich sich den Gepflogenheiten in anderen Gebieten an. Die Asketen, welche bisher das Zentrum der Gemeinden ausgemacht hatten, zogen sich zunehmend an den Rand der Gemeinschaften zurück, vielfach verbunden mit dem Rückzug in einsame Gegenden. Stattdessen gewannen ordinierte Kleriker an Bedeutung.<sup>435</sup>

Syrische Asketen lebten in der Regel nicht von ihrer Arbeit, sondern von der Unterstützung der Laien, vielfach auch vom Betteln.<sup>436</sup> Diese Organisation beruhte auf einer Theologie, welche Arbeit als Ablenkung von der wahren Aufgabe des Gebetes einschätzte. Zudem wurde die Sicherung des Lebensunterhalts durch Arbeit mit einer weltlichen Denkart in Verbindung gesetzt, welche die Abhängigkeit von der Welt und dem Geld noch nicht überwunden habe und darum nicht mit einer radikalen Nachfolge zu vereinbaren sei.<sup>437</sup> Auch Rabbula mahnte die Mönche, nicht mehrere verschiedene Tiere zu halten (Regel 9), um nicht in Gefahr zu kommen, Reichtümer anzuhäufen.

Die Asketen bildete immer wieder Anlass zu Konflikten mit der kirchlichen Hierarchie. Mit ihrem Ruf als herausragende Asketen und vorbildliche Gläubige stellten sie nicht selten die Autorität des Bischofs in Frage, indem sie ihm explizit oder implizit Laxheit vorhielten oder ihn als bloßen Kirchenverwalter darstellten.<sup>438</sup> Zu solchen Konflikten bieten die Viten herausragender Mönche Anschauungsmaterial. Alexander, genannt der Schlaflose (Acoemetus/Akoimetos) und Gründer des Akoimeten-Klosters in Konstantinopel († um 430), geriet sowohl in Antiochia als auch in Konstantinopel durch seine Psalmen singenden Mönche und ihre absolute Bedürfnislosigkeit<sup>439</sup> in Konflikt

434 Vgl. Escolan, *Monachisme*, 18.

435 Escolan, *Monachisme*, 181.

436 Escolan, *Monachisme*, 183–201. Diese Existenzform wurde aber durch den Rückzug in einsamere Gebiete schwieriger.

437 Vgl. dazu auch die Vita des Alexander Acoemetus, *Vita Alex.* 38; 44. *Vita Alexandri*, ed. E. de Stroop, *La vie d'Alexandre l'Acémète*, PO 6, 645–704, Paris 1911. Englische Übersetzung in Caner, *Wandering, Begging Monks*, Appendix, 249–280. Vgl. auch Escolan, *Monachisme* 187, mit dem Verweis auf anonyme Regeln für monastische Gemeinschaften in A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*. Edited, translated and furnished with literary historical data, Stockholm 1960, 62, Kan. 2. Vgl. auch die Regeln von Rabbula. In Regel 11 und 16 wird Handel untersagt bis auf die Deckung täglicher Bedürfnisse.

438 Vgl. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 357.

439 Vgl. *Vita Alex.* 38; 44 (PO 6, 687f.; 692f. de Stroop) und *Vita Alex.* 7 (PO 6, 662 de Stroop)

mit den ansässigen Bischöfen, so etwa durch seinen spektakulären Auftritt in Antiochia.<sup>440</sup> Alexander wird von seinem Hagiographen dafür gerühmt, dass er weder die kaiserliche Macht noch die Drohungen von Magistraten noch die Anschuldigungen aus der Bevölkerung noch die Ermahnungen der Bischöfe fürchtete.<sup>441</sup> Auch von dem streitbaren Schenute von Atripe ist bekannt, dass sein Verhältnis zum Bischof von Panopolis gespannt war.<sup>442</sup> Unter anderem weigerte er sich, selbst eine Weihe zum Bischof zu akzeptieren. Schenutes Weigerung ging mit seiner Verachtung für Kleriker einher, die er als korrupt und gierig einschätzte. Die Bischöfe dagegen wurden von den Behörden zunehmend für das Handeln von randalierenden Mönchen verantwortlich gemacht.<sup>443</sup>

In vielen Fällen bestand zwischen Bischöfen und Mönchen gutes Einvernehmen und Zusammenarbeit. Der alexandrinische Bischof hatte nicht nur seine Suffraganbischöfe eng untergeordnet, er verfügte im Idealfall auch über großen Einfluss unter den ägyptischen Mönchen. In Briefen instruierten die alexandrinischen Metropolen die Mönche, warnten sie vor Irrlehren und bemühten sich um engen Kontakt. Athanasius bemühte sich intensiv um die Mönche wehrte die Befürchtung ab, ein kirchliches Amt führe zwangsläufig in die Sünde.<sup>444</sup> Im Falle des alexandrinischen Bischofs Theophilus werden die Mönche im Gefolge des Bischofs mehrfach erwähnt, eine Tradition, die Cyrill und Dioscur noch weiter ausbauten. In der Zeit von Cyrill war Schenute eine maßgebliche Autorität unter den Mönchen, und Cyrill pflegte die Bekanntschaft bewusst, etwa in dem Schenute Cyrill nach Ephesus (431) begleitete, um für den rechten Glauben zu kämpfen.<sup>445</sup> Nach der Absetzung und vorübergehen-

---

zur Kritik, dass das coenobitische Leben nicht die Freiheit von allem Besitz und aller Sorge praktiziere.

440 Vgl. Vita Alex. 38; 44 (PO 6, 687 f.; 692 f. de Stroop).

441 Vgl. Vita Alex. 3 (PO 6, 639 de Stroop).

442 Vgl. dazu Hahn, Gewalt und religiöser Konflikt, 250–252. Panopolis war eine Hochburg paganer Bildung und Literatur und bot einem streitbaren Asketen wie Schenute einige Reibungsfläche.

443 Für die Aufsichtspflicht des Bischofs über Asketen vgl. CT IX,40,16,2 von 398 das Gebot, dass Bischöfe diskreditiert werden, wenn sie ungesetzliches Verhalten von Seiten der Mönche in ihrem Gebiet tolerieren.

444 Vgl. Athanasius, Ep. ad Drac. 9,1 (AW II, 320,18–20 Brennecke/Heil/von Stockhausen), zitiert nach Gemeinhardt, Was ist Kirche in der Spätantike? 22. Ein Besuch des Bischofs Athanasius bei den Mönchen ist beschrieben in der *Vita prima* des Pachomius (Sancti Pachomii Vitae Graecae, ed. F. Halkin, Brüssel 1932, 143 f.).

445 Allerdings ist ein Problem der Biographie von Schenute, dass die Angaben aus der Vita, also auch seine Begleitung Cyrills nach Ephesus, durch keine äußeren Quellen gestützt werden und vielfach keinen hohen Anspruch auf Historizität erheben können. Vgl. dazu auch A.G. López, Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty. Rural Patronage, Religious



den Festsetzung Cyrills in Ephesus zog Schenute nach Konstantinopel, wo er für die Position Cyrills am Hof warb und die Mönche in Konstantinopel zu Demonstrationen gegen Nestorius bewegte.

Nicht nur die alexandrinischen Bischöfe verließen sich auf den Einsatz bedeutender Asketen, um ihren eigenen Einfluss geltend zu machen oder auszubauen. Theodoret von Cyrus schildert die Bedeutung asketischer Vorkämpfer für den orthodoxen Glaubens und sah in der monastischen Tradition einen bedeutenden Pfeiler der antiochenischen Theologie und Spiritualität.<sup>446</sup> Sowohl seine Kirchen- als auch seine Mönchsgeschichte stellen eine enge Beziehung zwischen Bischöfen und Mönchen dar. Theodorets Darstellung hatte aber auch einen regulativen Aspekt, der den Asketen ein Idealbild vorstellte. Dafür war Theodoret bereit, die Eigenheiten syrischer Asketen als ihre lokale Tradition anzuerkennen und tolerieren. Die *Historia religiosa* von Theodoret ist ein Beispiel dafür, wie der syrische Asketismus in seiner wilden und ungeordneten Form uminterpretiert und an die coenobitischen Modelle angepasst wurde. Eine Persönlichkeit wie Julian Saba, der bei Ephraem als Wandermönch mit messalianischen Tendenzen geschildert wird, erscheint bei Theodoret als Gründungsfigur eines coenobitischen Mönchtums, wie Theodoret selbst ihn vertrat.<sup>447</sup> Wie Rabbula von Edessa plädierte Theodoret für ein coenobitisches Modell und die Einordnung des Mönchtums in die ekklesiale Struktur und unter die Aufsicht des Bischofs.<sup>448</sup> Während Rabbula direktiv anhand eines Regelwerks vorging, beschrieb Theodoret in seiner Mönchsgeschichte Identifikationsfiguren und lobte seine Protagonisten, dass sie das Priesteramt nicht scheuten oder in Gemeinschaften lebten.<sup>449</sup> Die Mönchsgeschichte entwirft so ein asketisches Ideal, das sich durch Sesshaftigkeit und Zusammenarbeit mit den kirchlichen Autoritäten auszeichnete. Sowohl Rabbulas Regeln als auch

---

Conflict, and Monasticism in Late Antique Egypt, Berkeley – Los Angeles – London 2013, Introduction.

446 Vgl. Thdt., H. rel. 2,15 f. (SC 234, 226–230 Canivet), hier besonders über Acacius von Beroea. Vgl. auch Schor, Theodoret's People, 60–67; 72–75.

447 Vgl. Thdt., H. rel. 2,3 (SC 234, 200 Canivet). Caner weist darauf hin, dass in Theodorets *Historia religiosa* auch charismatische oder enthusiastische Mönchsgestalten durchwegs positiv porträtiert wurden, wohingegen diese in der Regel von den kirchlichen Autoritäten eher auf Kritik stießen. Allerdings konzentrierte Theodoret sein Lob auf kirchenpolitisch gemäßigte Asketen wie Simeon Stylites, wohingegen Barsauma und seine militanten Anhänger nicht unter diesen monastischen Vorbildgestalten erwähnt werden, obwohl er zur gleichen Zeit und in demselben Gebiet aktiv war und durchaus auch den Ruf eines herausragenden Asketen genoss. Vgl. Caner, *Wandering, Begging Monks*, 246 f.

448 Vgl., Wood, *We have no King*, 56.

449 Vgl. auch Wood, *We have no King*, 65.

die Mönchsgeschichte von Theodoret stehen für das Bemühen der kirchlichen Autoritäten, die Konflikte zwischen den Mönchen einerseits und der Bevölkerung und den Behörden andererseits zu verringern.

Ordinationen von Mönchen zu Klerikern waren sowohl ein Zeichen für die gute Zusammenarbeit, als auch für die Versuche der kirchlichen Autorität, die Freiheit der Mönche zu begrenzen. Die Ordination unterstellte Asketen dem Bischof und verbesserte dessen Zugang zu den Klöstern. Einen Eindruck vom Verhältnis der Kleriker zu den Laienmönchen bietet eine Petition in Ephesus (449) zugunsten von Eutyches aus dessen Kloster, das dreihundert Mönche zählte. Fünfunddreißig Mönche unterzeichneten die Petition, darunter ein Priester, zehn Diakone und drei Subdiakone.<sup>450</sup>

Sowohl von kirchlicher Seite als auch aus den Reihen der Mönche selbst kam es zu offener Kritik gegenüber Asketen, die als Pseudomönche verschrien waren. Auffällig ist das verbreitete Misstrauen gegenüber Wanderasketen. Bereits die *Didache* rief dazu auf, zwischen wahren und falschen Asketen und wandernden Lehrern oder Charismatikern zu unterscheiden.<sup>451</sup> Hieronymus beklagte im vierten Jahrhundert die weite Verbreitung von Wandermönchen in Palästina, die in kleinen Gruppen und ohne feste Regel oder Wohnsitz lebten.<sup>452</sup> Desgleichen äußerten sich Nilus von Ancyra und Johannes Cassian im fünften Jahrhundert abwertend über Mönche, die ihr Leben in Wanderschaft und ohne feste Leitung verbrachten.<sup>453</sup> Auch bestimmte ursprüngliche Elemente der syrischen Asketen fanden immer wieder Tadel. So kritisierte Augustinus einige Mönche für ihre Wanderexistenz, ihre Arbeitsscheu und ihre langen Haare.<sup>454</sup> Desgleichen findet sich in den Apostolischen Konstitutionen

450 Vgl. Conc. Chalc. I, 888 (ACO II, 1, 1, 187 f.).

451 Vgl. *Didache* 11–13 (SC 248, 182–191 Rordorf/Tuilier) und dazu Caner, *Wandering, Begging Monks*, 70.

452 Vgl. Hieronymus, ep. 22, 34 ad Eustochium. (CSEL 54, 197 Hilberg). Die hier beklagte Gruppe erstellte allerdings auch Handwerksware die sie nach der Klage von Hieronymus überteuert verkauften. Auch in den späteren Lauren sollte das Herstellen von handwerklichen Erzeugnissen einige Bedeutung haben.

453 Vgl. Johannes Cassian, *Conférences* 18, 4 (SC 42, 54, 64), beklagte ebenfalls Mönche, die herumzogen und ohne Leitung waren, er nannte sie Sarabaiten. Dazu Dietz, *Wandering Monks, Virgins*, 77. Nilus Ancyra, ep. 119 (PG 79, 437C). Vgl. auch Caner, *Wandering, Begging Monks*, 158–162 mit weiteren ähnlichen Voten. Vielfach wurde auch geklagt, es handle sich dabei gar nicht um echte Mönche, sondern bloß um Leute, die sich verkleideten und allein auf Gewinn aus waren. Nilus spricht von Pseudomönchen (ψευδομόναχοι), welche sich in Dörfern und Städten ungeniert aufdrängten.

454 Augustinus, *De opere monachorum* 28. Ebd. 30; 32 (CSEL 41, 385 f.; 589; 591–594 Zycha). Ähnlich warnte auch Hieronymus seine Adressatin Eustochium vor Mönchen mit langen Haaren, Ketten, schwarzen Kleidern sowie vor herumwandernden Mönchen ohne feste

die Warnung vor Nichtstuerei und die Mahnung, von den Einkünften eigener Arbeit zu leben. Damit würde verhindert, anderen Mönchen zur Last zu fallen oder auf geistige und spirituelle Abwege zu gelangen, wie das *Asceticon* des Isaiah von Gaza hervorhebt.<sup>455</sup>

Eine Unterscheidung von umherziehenden Mönchen, die gewalttätig und aggressiv waren, und sesshaften friedlichen Mönchen wäre zu kurz gegriffen. Das zeigen die Aufstände, welche die Akoimeten in Konstantinopel<sup>456</sup> immer wieder hervorrufen sollten. Entgegen der verbreiteten Kritik verstanden wandernde Asketen ihre Lebensform als Loslösung von allen weltlichen Strukturen und Nachvollzug der Heimatlosigkeit Jesu. Für wandernde Asketen war die vollkommene Loslösung von den Sicherheiten der Welt ein entscheidender Teil ihres Selbstverständnisses. Arbeit wurde dagegen als mangelnde Lösung von den Sicherheiten der Welt angesehen. Die Thomasakten, ein grundlegender Text für syrische Asketen, schildern Jesus als heimatlosen, armen und verachteten Wanderer, den es nachzuahmen gelte.<sup>457</sup>

Obwohl es zweifellos Pseudomönche gab, die aus wirtschaftlicher Not oder Abenteuergeist zu dieser Lebensform gekommen waren, gab es auch eine große Zahl wandernder Asketen, welche aus spiritueller Überzeugung eine nomadische Lebensführung pflegte. Sie sahen sich von wachsender Kritik und Einschränkungen getroffen, welche primär den unrühmlicheren Mitgliedern der Wandermönche galten. Innerhalb des Mönchtums kam es zu einem Verdrängungsprozess, der zumindest in den Städten und ihrem nahen Umland das Leben der Wandermönche erschwerte.

### 1.6.3 Die monastische Tradition in Konstantinopel

Eine spezielle Situation, welche jedoch für das Konzil von Chalcedon und seine Vorgeschichte ausschlaggebend war, stellte die monastische Tradition in Konstantinopel dar. Die ersten Mönche werden zuverlässig in Konstantinopel

---

Regeln. Hieronymus, ep. 22,28.34 (CSEL 54, 185.196 f. Hilberg) Vgl. auch Caner, *Wandering, Begging Monks*, 1.

455 Vgl. Isaiah, *Asceticon* 11,51 (CSCO 122, 170 Draguet) und dazu Caner, *Wandering, Begging Monks*, 40 f.

456 Das Kloster wurde um 425 gegründet.

457 Vgl. Caner, *Wandering, Begging Monks*, 58: „What distinguishes the Acts of Thomas from other apocryphal acts is its emphasis on homeless poverty adopted in imitation of Jesus“. Vgl. dazu ATH 61; 145 und viele andere Stellen. Die strikten asketischen Regeln der Thomasakten dienten auch der Legitimation der Asketen gegenüber Pseudoasketen und ihrer Profitgier, welche den Asketen das Misstrauen der Bevölkerung entgegenbrachte. Vgl. Caner, ebd., 64.

unter Kaiser Constans II. erwähnt.<sup>458</sup> Als Gründerfigur wird der homöousianische und pneumatomachische Bischof Macedonius erwähnt, während sein Diakon Maronthonius, späterer Bischof von Nicomedia, der aus seinem Vermögen verschiedene Hospize gegründet hatte, diese ersten Gemeinschaften leitete und um weitere ergänzte.<sup>459</sup> Der Fokus dieser monastischen Gemeinschaften, die von der messalianischen Bewegung geprägt und dem ihr nahestehenden Eustathius von Sebaste geprägt war,<sup>460</sup> lag auf karitativer Arbeit, einem moralischen Kodex sowie einer kritischen Stellung zur ekklesialen Hierarchie. In der hagiographischen Literatur zu den ersten Gründern des Mönchtums in Konstantinopel wird Macedonius, der für seine brutalen Verfolgungen einen schlechten Ruf genoss,<sup>461</sup> jedoch nicht erwähnt. Stattdessen erscheint als erste offizielle Leitfigur des Mönchtums Isaac. Isaac kam unter Theodosius I. in die Stadt und erhielt von einem Gönner, Saturnius, eine Unterkunft auf einem Grundstück zur Verfügung gestellt, wo er seine Gemeinschaft errichtete. Das Kloster erhielt den Namen seines Nachfolgers Dalmatius.<sup>462</sup>

Im Zuge des Bevölkerungsstroms, den es in die Hauptstadt zog, kamen auch Mönche und Asketen in die Stadt und übernahmen bald eine öffentliche Rolle. Anstelle des Rückzugs aus der Welt kennzeichnete der Einbezug ins Stadtleben die monastische Tradition in Konstantinopel. Viele Mönche lebten in sehr kleinen Gruppen von zwei bis drei, manchmal auch fünf bis zehn Mönchen,<sup>463</sup> bei einer Kirche, einem Martyrium oder den Hospitälern.<sup>464</sup> Unter den gro-

458 Sozomenus, H. e. IV,2,3 (GCS.NF 4, 141 Hansen); IV,27,4; Socrates, H. e. II,38,2–5 (GCS.NF 1, 164 Hansen) vgl. Dagron, *Les moines et la ville*, 239; Hatlie, *Monks and Monasteries*, 62–65.

459 Vgl. Sozomenus, H. e. IV,27,4 (GCS.NF 4, 184 Hansen); Socrates, H. e. II,38,5; II,45 (GCS.NF 1, 164; 182–184 Hansen).

460 Sozomenus, H. e. IV,27,4 (GCS.NF 4, 184) erwähnt den Einfluss des Eustathius von Sebaste auf die Mönche des Maronthonius.

461 Vgl. Socrates, H. e. II,38 (GCS.NF 1, 164–168 Hansen); Sozomenus, H. e. IV,2,4 f. (GCS.NF 4, 141 Hansen). Bereits die erste Erwähnung der Mönche des Macedonius erzählt, dass sie die Anhänger des Vorgängers von Macedonius auf dem Bischofsthron, Paulus, verfolgten. Sozomenus, H. e. IV,2,3 f. (GCS.NF 4, 141,2–5 Hansen): ἐπεὶ δὲ ... τὴν ἐκκλησίαν κατέσχε Μακεδόνιος, μοναστηρίοις πολλοῖς ἃ συνεστήσατο κατὰ τὴν Κωνσταντινουπόλιν περιφράξας ἑαυτὸν καὶ ταῖς πρὸς τοὺς περὶ ἐπισκόπους σπονδαῖς, λέγεται διαφόρως κακῶσαι τοὺς τὰ Παύλου φρονοῦντας ...

462 Thdt., H. e. IV,34 (GCS.NF 5, 272 Hansen); Sozomenus, H. e. VI,40,1 f. (GCS.NF 4, 301 Hansen) und Dagron, *Les moines et la ville*, 232. Das Kloster befand sich außerhalb der Konstantinischen Mauer aber innerhalb der Theodosianischen. Vgl. auch Karte 2 im Anhang.

463 Vgl. etwa Conc. Chalc. IV,64 (ACO II,1,2, 114 f. [310 f.]) die Angaben zu den sogenannten Archimandriten in der vierten *actio* von Chalcedon, die durch andere Archimandriten identifiziert werden mussten. Es stellte sich heraus, dass viele ganz allein als Wächter bei einem Martyrium lebten, einer hatte fünf, ein anderer zehn Mitbrüder.

464 Hatlie, *Monks and Monasteries*, 128.148, geht allerdings von einem relativ geringen kari-

ßen Klöstern lagen zahlreiche nicht auf dem Stadtgebiet von Konstantinopel, sondern außerhalb des Zentrums oder der Stadtmauern und auf der anderen Seite des Bosphorus im Gebiet des Bischofs von Chalcedon.<sup>465</sup> Zahlreiche Mönche lebten von Almosen und hatten nicht mehr als die anderen Bettler, mit denen sie die erhaltenen Almosen teilten. Die Existenz aufgrund von fremder Zuwendung sollte das Mönchtum in Konstantinopel bis ins sechste Jahrhundert bestimmen. Erst dann kam es unter dem Konkurrenzdruck antichalcedonischer Mönche, die ihren Lebensunterhalt selbst bestritten, zunehmend zur Erwerbstätigkeit der einheimischen Mönche.<sup>466</sup> Davor definierten die Mönche ihre Askese über die Enthaltbarkeit, die Armut und insbesondere das Gebet, möglicherweise auch hier durch die Messalianer geprägt. Dagegen mussten die Mönche in den ländlichen Gegenden außerhalb der Stadt zumindest teilweise selbst für ihren Unterhalt sorgen. Hypatius, der mit seinen Mitmönchen in das Kloster Rufiniana außerhalb von Chalcedon zog, organisierte nach seiner Lebensbeschreibung unterschiedliche Einkommensquellen für die Mönche.<sup>467</sup>

Von Beginn an war das Verhältnis zum Bischof bei einem Großteil der Mönche angespannt. Während bei Gregor von Nazianz und später bei Flavian von Konstantinopel theologische Unterschiede den Konflikt dominierten, bestimmten bei Johannes Chrysostomus und Nestorius die Differenzen über die Form des asketischen Lebens. Die Ankunft von Johannes Chrysostomus führte rasch zu Konfrontationen zwischen Mönchen und dem Bischof.<sup>468</sup> Johannes kritisierte die Mönche für ihren weltzugewandten Lebenswandel und versuchte, sie stärker unter seine Kontrolle und zu einer zurückgezogene Lebensweise zu bringen.<sup>469</sup> Die Mönche setzten darauf ihren beträchtlichen Einfluss im Volk und am Hof ein, um den Bischof loszuwerden.<sup>470</sup> An der Eichensynode

---

tativen Engagement der Mönche aus, da die Bischöfe (besonders Johannes Chrysostomus und Nestorius) diese Aufgabe schnell für sich in Anspruch nahmen.

465 Vgl. Karte 2 im Anhang.

466 Vgl. dazu Hatlie, *Monks and Monasteries*, 146–150.

467 Callinicus, *Vita Hypat.* 24,46 (160 Bartelink).

468 Vgl. Sozomenus, *H. e.* VIII,9,4 (*GCS.NF* 4, 362 Hansen) über die Aktionen von Johannes vgl. auch C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel* (398–404). *Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reichs* (STAC 6), Tübingen 2002, 170–182; Caner, *Wandering, Begging Monks*, 169–177.

469 Ein Edikt des Theodosius aus dem Jahre 390, das allerdings 392 wieder zurückgenommen worden war, hatten den Mönchen schon befohlen, sich außerhalb der Städte in verlassenen Gegenden nieder zu lassen. Vgl. *CT* XVI,3,1f. Vgl. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 70.

470 Insofern aber auch die Unterstützung der Mönche durch Johannes bezeugt ist, handelt es sich dabei immer um bestimmte Gruppen, die dem Bischof ablehnend gegenüberstanden und nie um ein einheitliches homogenes Gebilde. Vgl. Sozomenus, *H. e.* VI,40,1f. (*GCS.NF* 4, 301 Hansen).

beim Kloster Rufiniana, welches der Prätorianerpräfekt Flavius Rufinus auf seinem Landgut bei Chalcedon gegründet hatte, war der Archimandrit Isaac der Ankläger des Johannes und führte gemeinsam mit Theophilus von Alexandria dessen Absetzung herbei.<sup>471</sup>

Isaac scheint neben seiner Rolle als Vorsteher seines eigenen großen Klosters auch als erster eine koordinierende Rolle unter den unterschiedlichen Gemeinschaften und einzelnen Mönchen in Konstantinopel eingenommen zu haben und die Interessen der Mönche im Gegenüber zu Bischof Johannes Chrysostomus vertreten zu haben. Entscheidend war dabei, dass er mit den ihm anvertrauten Almosen die herumziehenden und obdachlosen Bettelmönche versorgte. Nach Daniel Caner beruhte der Konflikt zwischen Isaac und Johannes hauptsächlich auf der Konkurrenz um das Patronat über die Mönche.<sup>472</sup>

Bei Nestorius wiederholten sich ähnliche Konflikte wie bei Johannes Chrysostomus. Auch Nestorius ging aus seinem monastischen Selbstverständnis heraus forsch gegen die Mönche und ihre Präsenz im Stadtbild vor und traf Maßnahmen, um sie in Klöster zu bringen.<sup>473</sup> Diese Mönche lebten von Almosen und der Unterstützung durch Archimandriten wie Isaac oder Dalmatius und später Eutyches. Diese angesehenen Archimandriten erhielten von den Reichen, die ihren spirituellen Rat suchten, Gaben zur Unterstützung der Mönche und der Armen und unterstützten damit auch die Bettelmönche. Im Gegenzug konnten sie, wie im antiken Patronatssystem üblich, auf die Unterstützung der Mönche zählen. Daniel Caner sieht die große Gefolgschaft von Mönchen, die Dalmatius in seinem Kampf gegen Nestorius mobilisieren konnte, in seiner Rolle als Patron der Wanderasketen begründet.<sup>474</sup> Innerhalb der Gesellschaft nahmen die Archimandriten eine bedeutende Rolle in der Umverteilung der Güter von den Reichen in Richtung Arme ein und wurde selbst Patrone für ihre Schützlinge. Diese Position als Wohltäter der Mönche wurde von Johannes Chrysostomus und von Nestorius für den Bischof eingefordert. Sowohl Isaac als auch Dalmatius suchten und fanden im Konflikt mit dem Bischof die Unterstützung des alexandrinischen Bischofs und konnten sich so gegen die Bischöfe durchsetzen. Cyrill etablierte sich als alternativer Patron durch seine Briefe und die materielle Unterstützung der Mönche in Konstantinopel.<sup>475</sup> Seine *Epistula*

471 Sozomenus, H. e. VIII, 17–19 (GCS.NF 4, 371–376 Hansen).

472 Vgl. Caner, *Wandering, Begging Monks*, 169–177.

473 Vgl. Caner, *Wandering, Begging Monks*, 206–241.

474 Diese Sichtweise ist allerdings von Peter Hatlie in seiner Studie zu den Mönchen in Konstantinopel in Zweifel gezogen worden. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 70, Anm. 28.

475 Vgl. zur Unterstützung/Bestechung der Mönche den Brief der orientalischen Abgesand-

*ad monachos*, welche auch in Konstantinopel Verbreitung fand, unterstützte die Mönche in ihrem Widerstand gegen den Bischof durch die Kritik an seinem Schlichtungsversuch.<sup>476</sup>

Eine andere bedeutsame Gestalt für das Mönchtum in Konstantinopel war der bereits erwähnte Alexander Acoemetus, der ebenfalls in Konflikt mit dem Bischof geriet. Alexander stammte vermutlich aus der Ägäis und kam in den späten zwanziger Jahren des fünften Jahrhunderts mit einer Schar von Mönchen aus dem syrischen und kleinasiatischen Raum nach Konstantinopel. Er lebte mit seinen Mönchen auf der Straße, nahe einem Martyrienschrein, und erweckte durch die beständige Liturgie seiner Mönche einiges Aufsehen.<sup>477</sup> Schon bald kam es zu Konflikten mit der Kirche und den Behörden. Vorgeworfen wurde Alexander, die Behörden vor den Kopf gestoßen zu haben, aber auch *argia* (also die Ablehnung von Arbeit). Nilus von Ancyra beschrieb Alexander als Beispiel für eine schlechte und überspitzte Umsetzung der Besitzlosigkeit von Johannes dem Täufer und den Aposteln.<sup>478</sup> Auch der Vorwurf, Alexander habe anderen Klöstern Mönche ausgespannt und Kleriker verhext, verweisen auf ein kompliziertes Verhältnis aufgrund von Konkurrenz zur kirchlichen Elite. Von seinem übernächsten Nachfolger Marcellus wird berichtet, er habe in Ephesus von Alexander und dessen asketischen und liturgischen Praktiken gehört, worauf er sich nach Konstantinopel aufgemacht hatte, um sich Alexander anzuschließen.<sup>479</sup> In eine ähnliche Richtung verweist auch der Hinweis, in Antiochia hätten die Leute die Kirche verlassen, um Alexander und seine Mönche zu bestaunen und ihren Gesängen zuzuhören.<sup>480</sup> Alexander wurde des Messalianismus beschuldigt<sup>481</sup> und verließ Konstantinopel mit

---

ten aus Konstantinopel an ihre Parteigänger in Ephesus (ACO 1,5,2 Collectio Winteriana, 378).

476 Cyrill, ep. ad monachos (ACO 1,1,1, 10–23).

477 Vgl. G. Dagron, La vie ancienne de saint Marcel l'Acémète, AnBoll 86 (1968), 271–321, hier 272: „Il ne s'agit pas encore d'un monastère mais d'un de ces groupes de moines, vivant dans la rue à proximité d'un lieu de culte, qui caractérisent l'apparition du monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine.“

478 Nilus Anc., De voluntaria paupertate 21 (PG 79, 997A). Vgl. dazu Caner, Wandering, Begging Monks, 128.

479 Vita Marcell. 4f. (290 Dagron).

480 Vita Alex. 38 (PO 6, 687f. de Stroop).

481 Die Verurteilung könnte sowohl 426 oder 428 erfolgt sein, Caner plädiert für eine Synode von 426, die Messalianer verurteilte und „Choreutai“, eine Beziehung die Caner auf die Choroï der psalmodierenden Mönche Alexanders bezieht. Vgl. Caner, Wandering, Begging Monks, 140–142. Strittig ist auch, ob Alexander und seine Anhänger tatsächlich Messalianer waren oder ob sie bloß unter diesem Etikett verurteilt und vertrieben wurden. Vgl. Caner, Wandering, Begging Monks, 129.

seinen Mönchen (Akoimeten)<sup>482</sup> in Richtung Chalcedon, wo er sich in einem Martyrienschrein niederließ, der den Aposteln Petrus und Paulus gewidmet war. Auch hier gab es bald Ärger. Die Beschlagnahmung des Schreins wurde von dem Magistraten und dem Bischof von Chalcedon als öffentliche Ruhestörung wahrgenommen, der Bischof schickte eine Schar von Leuten – Kleriker, Bettler, Fabrikarbeiter und Bauern – zum Schrein, um Alexander wegzuschicken. Es kam zu Gewalt, die Mönche wurden verwundet und wandten sich an Hypatius,<sup>483</sup> dessen Kloster Rufinianae bei Chalcedon lag. Nun griff der Bischof wiederum ein, diesmal unterstützt von Soldaten, welche seine Gönnerin Pulcheria sandte. Diese Beschreibung ist insofern aufschlussreich, als sie ein Bild aufzeigt, wer in religiösen Konflikten mit Mönchen oder um Mönche beteiligt sein konnte. Alexander und seine Mönche zogen sich darauf bis an die Küste des Schwarzen Meeres zurück. Unter seinem Nachfolger wechselte das Kloster seinen Ort noch einmal und zog wieder näher zur Stadt, zum Irenaion. Die Geschichte der Akoimeten blieb wechselvoll, mit ihrem Eifer für den chalcedonischen Glauben kamen sie mehrfach in Konflikt mit Bischöfen, Beamten und Kaisern. Unter Marcellus, der am Konzil von Chalcedon auftrat, etablierten sich die Akoimeten zu einem der einflussreichsten und auch reichsten Klöster von Konstantinopel, das sich die Kopie und Überlieferung von Manuskripten zur Aufgabe machte, unter anderem von Schriften von Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia.<sup>484</sup> Das Kloster unterhielt zu dieser Zeit weiträumige

482 Alexander selbst praktizierte ununterbrochenes Gebet und teilte seine Mönche in verschiedene Gruppen ein, um einen ununterbrochenen Rhythmus an Gebet und Psalmengesang Tag und Nacht aufrecht zu erhalten. Dies führte zu der Bezeichnung Akoimeten, vgl. Caner, *Wandering, Begging Monks*, 131.

483 Vgl. Callinicus, *Vita Hypatii* 41 (242–246 Bartelink: *Vie d'Hypatios, introduction, texte critique, traduction et notes* par G.J.M. Bartelink, sc 177, Paris 1972). Die Mönche des Hypatius lebten im Kloster Rufinianae bei Chalcedon, nachdem sie es verlassen vorgefunden hatten, weil nach dem Tode von Rufin die dort angesiedelten ägyptischen Mönche wieder in ihre Heimat zurückgekehrt waren. Auf dem Gelände befand sich gemäß der *Vita* des Hypatius ein Martyrium für die Apostel Petrus und Paulus, da Rufinus, der ursprüngliche Besitzer, aus Rom Reliquien der Apostel hatte kommen lassen. Vgl. *Vita Hypat.* 8,3 (98 Bartelink). Hypatius und seine Gefährten lebten von dem Einkommen, das sie selbst durch ihren Garten, Korbflechten und die Herstellung von Kleidern verdienten. Vgl. *Vita Hypat.* 8; 18; 31; 42 (zu den verschiedenen Aufgaben und Ämtern). Sie wurden später aber von einer reichen Diakonisse unterstützt, auch der Cubicularius Urbicius wird als Freund und Wohltäter geschildert, welcher ihnen die verfallenen Gebäude restaurierte und neue errichtete. *Vita Hypat.* 12,13 (120 Bartelink). Hypatius ließ sich nach langem Drängen durch die Bischöfe von Konstantinopel und Chalcedon zum Presbyter der Apostelkirche weihen, um dort die Eucharistie feiern zu können. Vgl. *Vita Hypat.* 13,2 (122 Bartelink).

484 Vgl. Dagron, *La vie ancienne de Marcel*, 274. Rusticus arbeitete im Archiv der Akoimeten für seine Zusammenstellung und Übersetzung der Konzilsakten.



Beziehungen von Rom über Illyrien bis Kleinasien, Armenien und Persien.<sup>485</sup> Über das 457 gegründete Tochterkloster, das Stoudioskloster, waren die Akoimeten auch innerhalb der Stadtmauern von Konstantinopel präsent.

Der Prozess von Eutyches wirft ein Licht auf die uneinheitliche Situation der Mönche in Konstantinopel. Ohne dass die Prozessakten allzu weitgehende Aussagen über die Verhältnisse der Klöster zulassen würden, fällt auf, dass Eutyches erfolgreich verschiedene Archimandriten zu seiner Unterstützung mobilisieren konnte. Gleichzeitig waren etliche der bekannten Archimandriten nicht unter seinen Unterstützern, so etwa Faustus, der Sohn und Nachfolger des Dalmatius. Die Rolle des Patrons über die Mönche scheint nach Dalmatius nicht dessen Sohn Faustus übernommen zu haben, sondern Eutyches.<sup>486</sup> Der Wechsel sorgte für Konkurrenz unter den beiden Archimandriten, denn im Konflikt um Eutyches bezog Faustus explizit gegen diesen Stellung. Faustus war eine der wichtigsten Personen des Mönchtums in Konstantinopel zur Zeit der Heimsynode von 448 und des Konzils 451 und stand in enger Korrespondenz mit Leo von Rom. Nach der Verurteilung von Eutyches hatte sich Leo von Faustus einen Bericht über die Situation und die Abläufe in Konstantinopel erbeten.<sup>487</sup> Eutyches selbst hatte sich als erster an Leo gewandt, um ihn von seiner ungerechtfertigten Verurteilung zu informieren.<sup>488</sup> In der vierten *actio* von Chalcedon wurden Faustus, Martin, Peter, Manuel, Abramius, Job und einige weitere Priester und Archimandriten als offizielle Gewährsmänner vorgeladen, um den Status einiger Bittsteller zu verifizieren, die sich beim Kaiser nur zum Teil korrekt als Archimandriten ausgegeben hatten.<sup>489</sup> Die Bittsteller bezeichneten in ihrer Petition Dioscur von Alexandria als ihren Herrn, was wiederum deutlich macht, dass die Mönche von unterschiedlichen Seiten umworben und für die jeweiligen Zwecke eingespannt wurden.<sup>490</sup>

485 Ebd., 273. Die Akoimeten werden in der Vita des Marcellus mit der Entmachtung von Aspar und seiner Familie in Verbindung gebracht. Vgl. Vita Marcell. 32–34 (314–318 Dagron).

486 Eutyches und Dalmatius hatten Cyrill geholfen, Nestorius zu stürzen. Vgl. den Brief des alexandrinischen Erzdiakons Epiphanius an Maximus von Konstantinopel (Doc. 293) in ACO I,4,2, 223,26.

487 Leo, ep. 32 (ACO II,4, 11); Leo, ep. 51 (ACO II,4, 25).

488 Eutyches hatte dabei nicht nur seinen *libellus* nach Rom geschickt, sondern seinen Fall sorgfältig dokumentiert und sogar einen kaiserlichen Kurier für den Brief erhalten, vgl. Blaudeau, *Le siège de Rome*, 88. Beides verweist auf die Erfahrung und das Geschick von Eutyches.

489 Conc. Chalc. IV,64 (ACO II,1,2, 114f. [310f.]); IV,63f. (ACO II,1,2, 114,20–115,12). Vgl. auch Caner, *Wandering, Begging Monks*, 223–241.

490 Conc. Chalc. IV,83 (ACO II,1,2, 117 [313]).

#### 1.6.4 *Die Bedeutung des Mönchtums in den religiösen Konflikten des fünften Jahrhunderts*

Die Beteiligung der Mönche an den religiösen Konflikte des fünften Jahrhunderts und die damit einhergehende Gewalt ist auffällig.<sup>491</sup> Durch die Beteiligung der Mönche erhielten diese Konflikte eine öffentliche Dimension und gelangten aus den geschlossenen Räumen der Synoden auf die Straßen und Plätze der Städte. Seit den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts nahmen die Mönche vermehrt eine kirchenpolitische Rolle ein und setzten sich für die Überwindung der alten Kulte oder die Bekämpfung von Häresien und abweichenden Positionen ein. Das Phänomen beklagte schon Libanius zu Ende des vierten Jahrhunderts, der wilde Mönchshorden beschuldigte, Tempel zu berauben und zu zerstören.<sup>492</sup> In Alexandria erhielten die Aktionen der Mönche gegen pagane und jüdische Gruppen durch spektakuläre Ereignisse wie die Zerstörung des Serapeums mit seiner Bibliotheksanlage oder dem Lynchmord an der Philosophin Hypatia und dem Judenpogrom allgemeine Bekanntheit.<sup>493</sup> Eine Spur der Gewalt gegen Synagogen und Kultstätte begleitete auch den Zug des Archimandriten Barsauma durch Palästina.<sup>494</sup> Kurz darauf verbreiteten seine Mönche in Ephesus (449) Gewalt und Schrecken, was ihm in Chalcedon den Vorwurf einbringen sollte, Mörder von Bischof Flavian zu sein.<sup>495</sup> Diese kirchenpolitisch aktiven Mönche, die allerdings nur einen Teil der sehr vielfältigen monastischen und asketischen Landschaft ausmachten, mobilisierten in den innerchristlichen Auseinandersetzungen die Volksmenge zu Demonstrationen und Aufständen für oder gegen eine bestimmte Partei. Schon in Ephesus (431) wagte sich Nestorius ohne Schutz von Soldaten nicht auf die Straße. Noch eindrücklicher war der Auftritt der Mönche in Konstantinopel nach den gegenseitigen Verurteilungen der beiden Parteien um Cyrill und Johannes von Antiochia.<sup>496</sup> Der Auftritt des greisen Archimandriten Dalmatius und seiner

491 Vgl. neben den bereits erwähnten Studien von Hahn und Watts R. Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley u. a. 1995.

492 Libanius, Or. 45 Pro templis (Libanii opera 3: BSGRT, 87–118 Förster).

493 Vgl. Socrates, H. e. VII,13–15 (GCS.NF 1, 1357–361 Hansen).

494 Vgl. Vita Barsaumae, Auszüge syrischer Text und frz. Übersetzung in: F. Nau, *Résumés de monographies syriaques*, ROC 18 (1913), 113–134; 379–389 und ROC 19 (1914), 113–134. Der Umfang dieser Gewalttaten ist in der *Vita* vermutlich erheblich übertrieben, vgl. auch unten, Kap. 5. Vgl. dazu Kofsky/Ruzer, *Reshaping Identities*, 206f.

495 Vgl. Conc. Chalc. IV,77.81 (ACO II,1,2, 116 [312]) sowie die Vita Barsaumae.

496 Vgl. die sicher nicht ganz objektive Schilderung der Ereignisse in Konstantinopel von Theodoret an Alexander von Hierapolis, dass die Mönche des Rufiniana-Klosters ihn mit Steinen beworfen und eine Menge Leute versammelt hätten. Vgl. auch Thdt., ep. 163 (= Doc. 69 der Coll. Athen., SC 429, 84f. Schwartz/Azéma). Die Abgeordneten der beiden

Anhängerschar überzeugten den Kaiser, von Nestorius abzulassen.<sup>497</sup> Neben der moralischen Autorität von Dalmatius brachte vermutlich die mobilisierte Menge den Kaiser zur Einsicht, dass ein Festhalten an Nestorius wenig aussichtsreich war. In Ephesus (449) wurde das Gewaltpotential der Mönche dazu instrumentalisiert, die Teilnehmer einzuschüchtern und unter Druck zu setzen.

In Konstantinopel erregte eine Aktion von Hypatius, Abt des Rufinianaeklosters, einiges Aufsehen, als er 434 oder 435 die Wiederaufnahme der Olympischen Spiele, welche in Chalcedon, in der Nähe seines Klosters geplant war, gewaltsam und gegen den Willen des Bischofs sabotierte.<sup>498</sup> Auch die anti-paganen Aktivitäten und Gewaltakte anderer bekannter Archimandriten wie Alexander Acoemetus, Schenute von Atripe oder Barsauma führten zu Konflikten mit den jeweiligen Bischöfen.<sup>499</sup> Nur in bestimmten Fällen wie etwa dem Einsatz in Ephesus (449), lässt sich das Handeln der Mönche auf die Initiative eines Bischofs zurückführen.<sup>500</sup> Selbst in diesen Fällen wird der Bischof kaum explizit zur Gewalt gegen seine kirchlichen Gegner aufgerufen haben.<sup>501</sup>

---

Parteien durften Konstantinopel nicht betreten, sondern verharren in Chalcedon, weil die Mönche Aufstände machten.

497 Vgl. die Schilderung der cyrillianischen Abgesandten an ihre Parteigänger in Ephesus, ACO I,1,2, 65,24–30.

498 Vgl. Vita Hypat. 33 (214–218). Vgl. auch Hatlie, *Monks and Monasteries*, 112.

499 Vita Alex. 9 (PO 6, 663f. de Stroop) (allerdings in einer vermutlich interpolierten Sequenz zur Bekehrung Rabbulas, ansonsten sind keine gewaltsamen Aktivitäten gegen Andersgläubige berichtet); Besa, Vita Sinuthii, 83f.125–127 (41; 57 / 23; 33 Crum/Leipoldt); Vita Barsaumae (Nau, *Resumé de monographies syriacques*, 382–385 gegen Juden; 120 gegen Juden; 128 gegen Perser).

500 Für die Initiative der Bischöfe in der Zerstörung paganer Heiligtümer vgl. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt*, 267–280.

501 Anders Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt*, 267–280, der zumindest für die Zerstörung von Heiligtümern im vierten Jahrhundert in der Regel eine Initiative des Bischofs sieht. Ebd. 277: „Von grösserer Bedeutung im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ist die aktive Rolle, die Bischöfe in der gewaltsamen Auseinandersetzung mit konkurrierenden Glaubensgruppen spielten. So ist zunächst festzuhalten, dass bei den weitaus meisten blutigen Konflikten der lokale Bischof beteiligt war, wenn nicht sogar die Initiative zu dem auslösenden Übergriff auf Gotteshäuser und Tempel unmittelbar von ihm ausging.“ Vgl. aber auch J. Hahn, „Tausend Schrecken der Gesetze“ (Nov. Theod 3)? Kaiserliche Religionspolitik, der Kampf gegen das Heidentum und das Wirken Schenutes in Oberägypten, *JbAC* 55 (2012) [2014], 5–33, 16: „Eine Prüfung der überlieferten Quellen für den oberägyptischen Raum gibt unzweideutig zu erkennen, dass jedenfalls in Panopolis und der Thebaïs die Initiative zur Bekämpfung des verbliebenen Heidentums nicht von der Kirche und ihrer regulären Organisation ausging. Dieser Sachverhalt, dass der Kampf gegen das Heidentum in der chora Ägyptens, anders als in seiner Hauptstadt Alexandria ad Aegyptum, nicht von der Kirchenhierarchie geführt wurde, ist in aller Deutlichkeit festzuhalten.“

In zahlreichen Fällen handelten die Mönche autonom und stellten mit ihren Aktionen für die Bischöfe vor Ort ein Problem dar.<sup>502</sup>

Die Mönche brachten ihre Stimmen auch in innergemeindlichen Konflikten ein und brachten mehrere Bischöfe durch ihre Anklagen zu Fall. So wurde Ibas von Edessa abgesetzt, um die Tumulte einzudämmen, welche durch die Mönche und eine Volksmenge ausgelöst worden waren.<sup>503</sup> Auch für die Klagen gegen Nestorius und Flavian waren Mönche mitverantwortlich.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Mönchtum im fünften Jahrhundert zu einem wichtigen innerkirchlichen wie auch gesellschaftlichen Faktor geworden war, dessen Aktivitäten auf große, aber ambivalente Resonanz stieß. Gewisse Gruppen mobilisierten die Menge und scheuten auch keine Gewalt. Das führte dazu, dass kirchliche Veranstaltungen wie Konzile, wo verschiedene Interessensgruppen aufeinandertrafen, mit einem Gewaltproblem zu kämpfen hatten. Potentiell konnte jede öffentliche religiöse Aktion wie eine Bischofswahl, eine Synode oder ein Festakt einer anderen religiösen Gruppierung eskalieren und in einem Gewaltausbruch enden. Die Mönche wirkten dabei auch als Katalysatoren für andere Unzufriedenheiten und Aggressionen politischer oder sozialer Art, die sich in den religiösen Protesten und Tumulten äußerten.

In den Jahren vor dem Konzil von Chalcedon hatten die kirchenpolitischen Aktionen gewisser Mönche ein Ausmaß angenommen, dass sie für viele Beteiligte zum Problem wurden. Im Blick auf das ägyptische Mönchtum hat Ariel López festgestellt, dass im fünften Jahrhundert nicht mehr die Welt in die Wüste gekommen sei, sondern das Mönchtum in die Welt, und dass diese darauf nicht nur mit Freude reagierte.<sup>504</sup> Die Klagen der Bevölkerung über randalierende Mönchsbanden kamen in Chalcedon zusammen mit dem Unbehagen der Mönche, welche ein ruhiges und zurückgezogenes Leben führten und um ihren Ruf fürchteten. Die Bischöfe standen unter Druck, weil sie um ihre eigene

---

Hahn stellt für Ägypten einen ganz ausgeprägten Unterschied der Christianisierung zwischen Stadt und Land fest, ebd. 19: „Wohl in keiner anderen Provinz des römischen Reiches hat sich die Christianisierung der Bewohner so weitgehend auf geschiedenen Wegen vollzogen wie in Ägypten: Während die koptische Landbevölkerung durch die Massenbewegung des Mönchtums erobert wurde, gewann die hierarchisch geordnete Kirche vor allem die Städte des ägyptischen Binnenlandes.“

<sup>502</sup> Für eine positive Bewertung vgl. Thdt., H. e. v, 29 (GCS.NF 5, 329 f. Hansen).

<sup>503</sup> Vgl. dazu Rammelt, Ibas von Edessa, 111–234.

<sup>504</sup> López, Shenoute of Atripe, 2: „What we witness with Shenoute in the first half of the fifth century is quite the opposite: monasticism breaking into the world at large and claiming a position of political, economic, and religious leadership that nobody was willing to give up without fight.“

Stellung und ihren Einfluss fürchteten und für das Verhalten dieser Mönche zur Verantwortung gezogen wurden. Die Behörden ihrerseits nahmen die Mönche als Ruhestörer und potentielle Aufrührer wahr. Alles zusammen führte zu einer äußerst kritischen Stimmung gegenüber den Mönchen, wie sie sich am Konzil zeigen sollte.

### 1.7 Hierarchiekonflikte innerhalb der Gemeinden

Neben theologischen Konflikten, der Konkurrenz der Metropolen und der kirchenpolitischen Rolle des Mönchtums verweist der Fall des Nestorius auch auf innergemeindliche Konflikte. Solche innergemeindlichen Konflikte vor allem zwischen Bischöfen und Klerikern waren auch in verschiedenen anderen Fällen entscheidend, die am Konzil von Chalcedon verhandelt wurden. Nestorius geriet zuerst mit einer Reihe von Klerikern in Konflikt, die auch seine Gottesdienste störten. Ein Grund für dieses Konfliktpotential war die relative Eigenständigkeit, mit der besonders Presbyter handelten. Viele Presbyter und Diakone waren nicht direkt dem Bischof unterstellt, sondern einer der im fünften Jahrhundert bereits zahlreichen privat gestifteten Einrichtungen wie Armenhäuser, Martyrien oder Kirchen zugeordnet. In diesen Fällen sorgten die Stifter für das Auskommen der Kleriker, welche ihre Einrichtung betreute. Damit war die Stellung dieser Kleriker gegenüber dem örtlichen Bischof vielfach unklar. Der zuständige Patron war nicht der Bischof, sondern der Stifter und die Konflikte innerhalb einer Gemeinde konnten auch auf die Konkurrenz unterschiedlicher Stifter oder Patrone zurückgehen.<sup>505</sup> Dazu kamen auch Presbyter, welche ohne feste Anstellung ordiniert worden waren und ihre Zeit frei gestalteten. Gerade in größeren Städten war es für die Bischöfe schwierig, einen Überblick über die Kleriker zu behalten, welche ihnen nicht direkt unterstellt waren. Mit der Vielzahl von Klerikern, Kirchen und kirchlichen Einrichtungen war auch ein breites Spektrum an theologischen Ausrichtungen von Gemeinden innerhalb einer Stadt gegeben. Stand die Wahl eines neuen Bischofs an, konnte es zu erbitterten Auseinandersetzungen darüber kommen, welche Partei das Bischofsamt für sich sicherte. In Konstantinopel war darum die Bischofswahl notorisch umstritten und auch in anderen Städten ist ein reger Wechsel in der Übermacht unterschiedlicher Gruppierungen und Positionen bezeugt.<sup>506</sup> Hier ist etwa an den Wechsel von Rabbula zu Ibas in Edessa zu erinnern, der hef-

<sup>505</sup> Vgl. Rebenich, *Koexistenz, Konkurrenz und Konflikt*, 42.

<sup>506</sup> Vgl. van Nuffelen, *Episcopal Succession*, 441–445.

tige Konflikte nach sich zog.<sup>507</sup> Nach dem Konzil ist ein regelmäßiger Wechsel im Bischofsamt zwischen Sympathisanten und Kritikern des Konzils etwa für Berytus bezeugt.<sup>508</sup>

Konflikte zwischen dem Bischof und dem Klerus sind reichlich bezeugt.<sup>509</sup> In besonderer Weise treten sie in synodalen Klagen gegen Bischöfe zu Tage. Intrigen gegen den Bischof oder eigenmächtige Handlungen des Klerus sind dagegen ein wiederkehrendes Thema in den kirchlichen Kanones.<sup>510</sup> Als besonderes Problem werden Aktivitäten von Klerikern außerhalb der Gemeinde, in der sie ordiniert wurden, kritisiert.<sup>511</sup> Dabei stellte die mangelnde Kontrolle ihrer Handlungen und ihrer Rechtgläubigkeit ein Hauptproblem dar. Mehrere synodale Beschlüsse sahen vor, dass Kleriker außerhalb ihrer Gemeinde Empfehlungsschreiben brauchten, um in die Gemeinschaft aufgenommen und für kirchliche Handlungen zugelassen zu werden.<sup>512</sup> Es herrschte die Befürchtung, dass suspendierte oder exkommunizierte Kleriker in anderen Gebieten aktiv wurden. Die Ausübung priesterlicher Aufgaben in anderen Gemeinden wird in den Apostolischen Konstitutionen explizit untersagt.<sup>513</sup> Auch wurden ver-

<sup>507</sup> Vgl. zu den Problemen von Ibas in Edessa unten, Kap. 4.1.4.

<sup>508</sup> Vgl. dazu Kap. 5.3.3.3.

<sup>509</sup> Vgl. dazu Kap. 4.1. zu den verschiedenen Klagen von Klerikern, welche in Chalcedon verhandelt wurden.

<sup>510</sup> Vgl. Kan. 18 von Ancyra (314); Kan. 15 und Kan. 16 von Nicaea; Kan. 18 verbietet Diakonen vor den Bischöfen die Eucharistie zu nehmen oder sie ihnen zu reichen, es gelte die Grenzen und die Ordnung einzuhalten, wonach Diakone Diener des Bischofs und geringer als Presbyter sind.

<sup>511</sup> Die Apostolischen Konstitutionen betonen, dass ein von der kirchlichen Gemeinschaft exkommunizierter Kleriker oder Laie in einer anderen Stadt nicht in die Gemeinschaft aufgenommen werden darf (Ap. 12); der Bischof seine Diözese nicht verlassen darf und in keine andere Diözese gehen soll (Ap. 14); ein Kleriker, der ohne Zustimmung seines Bischofs in eine andere Diözese geht, verliert das Recht, priesterliche Handlungen zu vollziehen (Ap. 15); eine Exkommunikation oder Amtsenthebung darf nicht durch einen anderen Bischof aufgehoben werden (Ap. 16 und 32); außerhalb seiner Diözese darf ein Bischof keine Weihen erteilen (Ap. 35). Vgl. auch Kan. 18 von Ancyra (314); Kan. 15 f. von Nicaea, Kan. 3 von Serdica und Kan. 11 Translationsverbot für die Bischöfe; Kan. 13 von Serdica über das Verbot exkommunizierte Kleriker in andere Gemeinden aufzunehmen. Kan. 18 verbietet Bischöfen, in anderen Gemeinden zu ordinieren. Kan. 19 dass Kleriker, welche in anderen Gemeinden leben als sie ordiniert wurden, dort nicht in den Klerus aufgenommen werden sollen. In Laodicea wurden verschiedene Canones (21–27) aufgestellt, welche den niederen Klerus in seinen Schranken und Befugnissen hielt.

<sup>512</sup> Vgl. Kan. 41 von Laodicea; Kan. 7 von Antiochia (341), Const. Ap. 12; 32 und Chalcedon, Kan. 13 über die Empfehlungsschreiben für reisende Kleriker. Kan. 42 von Laodicea verbietet Klerikern Reisen ohne bischöfliche Bewilligung.

<sup>513</sup> Ein aufschlussreicher Text für die Selbstwahrnehmung der Kleriker und die Frage nach innergemeindlichen Hierarchiekonflikten sind die Apostolischen Konstitutionen, die

schiedene Gesetze erlassen, um Kleriker daran zu hindern, unkontrolliert am Hof Appellationen vorzubringen.<sup>514</sup> Ein Gesetz der Kaiser Arcadius und Honorius aus dem Jahre 404 sah ein Verbot von Klerikern vor, welche vom Bischof nicht autorisierten Veranstaltungen machten. Es sah auch vor, dass sämtliche auswärtigen Kleriker und Bischöfe aus Konstantinopel verwiesen werden sollten, um einen allfälligen Aufstand zu unterbinden.<sup>515</sup>

Zahlreiche staatliche Gesetze nahmen Kleriker ins Visier und unterbanden bestimmte Aktivitäten, so Einmischungen von Klerikern in den Strafvollzug, das Akquirieren von Erbschaften oder die Veranstaltung separater Treffen und Versammlungen.<sup>516</sup> Auch die Verursachung von öffentlichen Tumulten und Ruhestörungen zwecks religiöser Unruhestiftung und Diskussion des Glaubens wurden mehrfach unter Strafe gestellt, wobei neben Klerikern auch Mönche und weitere Personen ins Auge gefasst wurden.<sup>517</sup> Bischöfe scheinen weniger Akteure solcher Aktivitäten gewesen zu sein, was auf die bereits vor dem Konzil vorhandene Einbindung der Bischöfe in die lokalen Verwaltungsaufgaben zurückgeführt werden kann. In Konstantinopel wie in anderen Städten stellte die Allianz von Klerikern mit Personen aus der Politik und einflussreichen Persönlichkeiten der Oberschicht eine stete Gefahr für die Position des Bischofs

---

dem homöischen Klerus von Antiochia im vierten Jahrhundert zugeschrieben werden. Die Konstitutionen sind ein Sammelwerk von Regeln und Normen für die unterschiedlichen kirchlichen Gruppen mit einem starken Fokus auf den Klerus und der Ausbildung seiner spezifischen Position, Autorität und Identität. In ähnlichen Kreisen entstand auch die erste Kanonessammlung, das sogenannte Corpus Canonum. Vgl. S. Troianos, *Byzantine Canon Law to 1100*, in: *The History of byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, hg. v. W. Hartmann / K. Pennington, Washington 2012, 115–169.

514 Ein Gesetz aus dem Jahre 445 verlangte von Klerikern, die an den Hof appellierten ein Empfehlungsschreiben des Bischofs. CJ 1,3,22,2 (34 Krüger) *Praeterea iubemus, ut omnes clerici atque monachi, qui de suis civitatibus ad hanc almam urbem ecclesiastici negotii vel religionis causa proficiscuntur, litteris episcopi, cui unusquisque iter faciens obsequitur, muniti adveniant: scituri quod, si citra hanc fiduciam accesserint, sibimet imputabunt, quod non clerici vel monachi esse putabuntur*. Davor setzt das Gesetz 1,3,22 verleumderische Anklagen von Bischöfen unter Bestrafung.

515 CT XVI,2,37.

516 Ein Gesetz aus dem Jahr 398 das CT IX,40,16 überliefert ist. In diesem Gesetz vom 27. Juli 398 auferlegte Kaiser Arcadius den Bischöfen die Kontrolle über Kleriker und Mönche in ihrem Gebiet. IX,40,16,2 *Ad episcoporum sane culpam ut cetera redundabit, si quid forte in ea parte regionis, in qua ipsi populo christianae religionis doctrinae insinuatione moderantur, ex his quae fieri hac lege prohibemus a monachis perpetratum esse cognoverint nec vindicaverint*. Vgl. auch Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 244–246. Gegen die Versammlung von aufständischen Gemeinschaften vgl. die Gesetze unter CT XVI,4.

517 Vgl. CT XVI,4,1–6.

dar. Zunehmend war auch das Mönchtum ein starker Verbündeter von Klerikern, die nicht dieselbe Position teilten wie ihr Bischof.

Auch die Akten von Chalcedon zu den umstrittenen Bischofswahlen von Bassian und Stephan von Ephesus werfen ein Licht auf die Konflikte zwischen Klerikern und Bischöfen. Bassian hatte als Presbyter ein eigenes Armenhaus gebaut, was gemäß seinen Angaben zu Neid und Konkurrenzgefühlen bei Bischof Memnon geführt hatte, worauf Memnon versuchte, Bassian als Bischof wegzubefördern.<sup>518</sup> Als Bassian selbst Bischof geworden war, erhob sich sein Klerus gegen ihn, setzte ihn ab und weihte einen der Kleriker an seiner Stelle. Ein Aufstand von Klerikern, die ihrem Bischof allerlei Vergehen vorwarfen, führte auch zur Absetzung von Athanasius von Perrha, ein Fall der ebenfalls in Chalcedon diskutiert wurde.<sup>519</sup>

Opfer dieser Machtkämpfe waren oft Bischöfe, wobei diese Fälle besser belegt sind als die größere Zahl von Klerikern, die durch ihren Bischof des Amtes enthoben wurde. Neben Nestorius und Flavian von Konstantinopel waren auch die Ankläger von Domnus von Antiochia, Theodoret von Cyrus in Ephesus (449) und Dioscur von Alexandria in Chalcedon Kleriker. Im Falle von Theodoret handelte es sich um einen Presbyter, dem Theodoret das Predigen verboten hatte,<sup>520</sup> bei Dioscur um einen aus dem Amt entfernten Diakon namens Theodor und andere geschädigte Kleriker.<sup>521</sup> Auch Ibas von Edessa war vor seiner Wahl zum Bischof der Anführer einer Gruppe von Klerikern und Gelehrten gewesen, die sich gegen ihren Bischof Rabbula gestellt hatten und dafür verfolgt worden waren. Als Ibas selbst ins Amt kam, sah er sich den Angriffen und Intrigen der Anhänger seines Vorgängers Rabbula ausgesetzt, denen es mit der Hilfe von Mönchen und anderen Klerikern gelang, einen solchen Aufstand gegen Ibas zu veranstalten, dass der Kaiser Ibas nicht mehr tragbar hielt.<sup>522</sup>

Gegen diese Tendenz der Kleriker, ihre Bischöfe zum Fall zu bringen, organisierten sich die Bischöfe zunehmend solidarisch. Das zeigte sich einerseits in der Untersuchung des Konflikts in Edessa durch Photius von Tyrus und

<sup>518</sup> Actio XI / gr. XII vgl. dazu unten, Kap. 4.2.4.

<sup>519</sup> Conc. Chalc. XIV / gr. XV vgl. dazu unten, Kap. 4.2.5.

<sup>520</sup> Zur Anklage von Theodoret durch den antiochenischen Presbyter Pelagius vgl. Akten der Ephesinischen Synode III, 86f. Pelagius wurde aufgetragen, nur die Schriften der Philosophen auszulegen, was darauf hinweist, dass er als christlicher Lehrer wirkte. Er sollte auch gezwungen werden, seinen Lehren abzuschwören und einen *libellus* von Domnus und Theodoret zu unterzeichnen, der seine Rechtgläubigkeit bestätigte.

<sup>521</sup> Vgl. dazu Conc. Chalc. III, 46–64 (ACO II, 1, 2, 15–24 [211–220]).

<sup>522</sup> Vgl. dazu die Sitzungen zu Ibas in Chalcedon Actio 9–10 und unten Kapitel 4.



Eustathius von Berytus, aber auch in Chalcedon in der Untersuchung der Anklagen gegen Dioscur.<sup>523</sup>

Insofern mit innergemeindlichen Konflikten oft Tumulte einhergingen, lässt sich ein gemeinsames Interesse von Bischöfen und Staat für eine stärkere Reglementierung des Klerus erkennen, wie sie in Chalcedon vorgelegt werden sollte.<sup>524</sup> Die Bischöfe sahen sich kirchlichen Akteuren gegenüber, die ihr Mitspracherecht einforderten. Zum einen waren dies die Mönche, die entweder unabhängig von den Bischöfen oder gegen diese agierten, und zum anderen Kleriker, welche Anhänger um sich scharten und teilweise eine starke Konkurrenzposition zum Bischof vertraten.<sup>525</sup> Die soziale Konkurrenz durch unterschiedlichste Patrone ermöglichte den theologischen Pluralismus.<sup>526</sup>

Neben dem orthodoxen Glauben standen Fragen zur kirchlichen Organisation, Hierarchie und kirchlichen Autorität an. Besonders der Kaiser sollte darauf drängen, dass diese Fragen durch das Konzil geklärt wurden. Die Entscheidung, welche Position sich in einer konkreten Situation durchsetzen konnte, hing von zahlreichen Faktoren ab. Hier kam die Konkurrenz der Metropolen und ihren Bischöfen um Einfluss, Autorität und Ansehen ins Spiel, wobei alle bemüht waren, ihrer theologischen Tradition Geltung zu verschaffen. Die Berufung auf das Konzil von Nicaea zeigte sich als unumstrittene Referenzgröße, die allerdings nicht ausreichte, um die aktuellen Konflikte zu lösen, weil alle Gruppen der Konkurrenz vorwarfen, das Bekenntnis zu missachten. Im Hinblick auf die Strategien zur Lösung der Konflikte stellte sich die Frage nach der verbindlichen Autorität, welche die theologische Norm und neue kirchliche Normen festlegen sollte.

523 Vgl. dazu Kap. 3.1.10 zu Dioscur und Kap. 4.1.4 zu Ibas.

524 Für die Bestrafung aufständischer Kleriker vgl. auch Kan. 5 von Antiochia. Wenn ein aufständischer Kleriker sich nicht dem Bischof unterwarf und nach der Absetzung weiterhin für Unruhe sorgte, sollte er von Staates wegen als Ruhestörer verfolgt werden.

525 Diese Problematik ist von R. MacMullen, *Voting About God in Early Church Councils*, New Haven 2006 eindringlich, wenn auch etwas einseitig zugespitzt, dargestellt worden.

526 Vgl. Rebenich, *Koexistenz, Konkurrenz und Konflikt*, 56. Rebenich betont, ebd., 47, dass Auseinandersetzungen „integraler Bestandteil der sozialen Ordnung des antiken Christentums“ waren und der „Streit um die Auslegung der christlichen Lehre erlaubte es, sich als Gruppe zu begreifen.“

# Die Vorbereitung des Konzils: Zielsetzungen und Strukturen

Das Konzil von Chalcedon wurde in einer sehr komplexen Situation mit einer Anzahl unterschiedlicher Problemfelder berufen und in seiner Zusammensetzung und seinen Zielsetzungen durch eine Vielzahl von Akteuren und Interessen geprägt. Diese unterschiedlichen Zielsetzungen und strukturellen Vorgaben eines Reichskonzils sollen im Folgenden aufgezeigt werden, da sie den Verhandlungsspielraum des Konzils entscheidend bestimmten. Alle Akteure waren bemüht, ihre Interessen möglichst effizient am Konzil zu vertreten und setzten unterschiedliche Mittel zur Durchsetzung ein. Diese partikularen Interessen und Perspektiven beeinflussten auch die Präsentation des Konzils in den Quellen. Aus diesem Grund sind die Konzilsakten auf ihre spezifische Perspektive und die damit verbundenen Interessen zu hinterfragen.

Der aktuelle Anlass des Konzils war das Auseinanderbrechen der Kommunionsgemeinschaft und damit der kirchlichen Einheit zwischen den großen Metropolisansitzen des Ostens und des Westens nach dem Konzil von Ephesus (449). Während sich im Osten der Widerstand gegen das Konzil mehr inoffiziell in Appellationen an den Kaiser äußerte, verweigerte Rom die Anerkennung des Konzils und die Gemeinschaft mit den Verantwortlichen. Dieser Bruch zwischen Alexandria und Rom erschütterte eine Allianz,<sup>1</sup> welche die Kirche zumindest seit dem Konzil von Nicaea entscheidend bestimmt hatte.

## 2.1 Aufgaben und Zielsetzungen des Konzils

Ein vom Kaiser einberufenes Reichskonzil<sup>2</sup> reagierte anders als die regelmäßig stattfindenden lokalen Synoden auf eine bestimmte Situation und einen

1 Für eine ausführliche Darstellung der wechselvollen Beziehung vgl. Blaudeau, *Rome contre Alexandrie*, 140–216; Klug, *Alexandria und Rom*, 279–488.

2 Anders als die regulären Synoden einer Provinz, waren Reichskonzile überprovinzial besetzt. Vgl. H.-C. Brennecke, *Bischofsversammlung und Reichssynode*, 25–48; J. Sieben, *Die Konzils-idee der Alten Kirche (Konziliengeschichte, Reihe B Untersuchungen)*, Paderborn, München u. a. 1979; A. Weckwerth, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten* (JAC.E Kleine Reihe 5), Münster 2010. Weckwerth sieht für die römische Provinzialsynode, die in der Regel unter einem Papst immer an demselben Tag

vorliegenden Konflikt von überregionaler oder reichsweiter Bedeutung, der durch das Konzil zu einer Lösung gebracht werden sollte.<sup>3</sup> In Chalcedon bot die reichsweite Empörung über die Vorgehensweise und die Entscheidungen in Ephesus (449) dem neuen Kaiser Marcian den Anlass für ein erneutes Konzil. Die Tatsache, dass unterlegene Parteien einen Entschluss nicht akzeptierten, war ein wiederkehrendes Problem.

Als Reaktion auf Ephesus (449) hatte sich Theodosius II. einer Protestwelle und einer Flut von Briefen und Appellationen gegenübergesehen, welche das Konzil anfochten und eine Revision forderten. Dazu gehörten in erster Linie die Opfer von Ephesus (449) aber auch Leo von Rom.<sup>4</sup> Leo kritisierte das Konzil von 449 aus formalen Gründen. Er brachte vor, dass nicht alle Bischöfe teilgenommen hätten, zumal keine Bischöfe aus dem Westen, während vielen östlichen Bischöfen die Teilnahme verwehrt worden sei. Leo kritisierte weiter, dass einem Teil der am Konzil anwesenden Bischöfe kein aktives Partizipationsrecht zugestanden worden sei und Bischöfe wie Theodoret von Cyrus *in absentia* verurteilt worden waren. Leo rief Theodosius II. dazu auf, alle Beschlüsse für ungültig zu erklären, bis ein umfassenderes Konzil in Italien unter seinem Vorsitz die Glaubensabweichungen und Unklarheiten überprüft habe.<sup>5</sup> Insbesondere klagte Leo jedoch die Anmaßung von Dioscur von Alexandria an, der seinen Brief unterschlagen und die Bischöfe mit Gewalt zu Unterschriften gezwungen habe.<sup>6</sup> Aus der Korrespondenz von Theodoret von Cyrus wird deutlich,

---

begann, demjenigen seiner Weihe, nur einen festen Termin pro Jahr, während teilweise auch zwei Synoden pro Jahr vorgeschrieben waren. Vgl. Weckwerth, Ablauf, Organisation und Selbstverständnis, 181 f.

3 Vgl. Hess, *The Early Development of Canon Law*, 29. Entscheidend war, dass die Parteien die Rechtmäßigkeit der beteiligten Instanzen und Urteilsfindungen anerkannten, sonst konnte keine stabile Einigkeit erlangt werden.

4 Leo, ep. 43 (= Doc. 25 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 27,3–11); Leo, ep. 44 (= Doc. 18 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 19–21, hier 20,30–21,19); Leo, ep. 69 (= Doc. 30 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 30 f.).

5 Leo, ep. 44 (= Doc. 18 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 19–21, hier 20,21 f.): *obsecramus ... , ut omnia in eo statu esse iubeatis, in quo fuerunt ante omne iudicium*. Als Begründung für die Forderung gab er an, dass die Entscheide gewichtiger würden, wenn alle Bischöfe mitbestimmen könnten. In Ephesus dagegen seien die einen gar nicht zugelassen gewesen, andere habe man zu Unterschriften gezwungen. Vgl. auch ebd. ACO 11,4, 20,1–4: *In ipso autem iudicio non omnes qui conuenerant, interfuisse cognouimus; nam alios reiectos, alios didicimus intromissos, qui pro supra dicti sacerdotis arbitrio impiis suscriptionibus captiuas manus dederent*.

6 Leo, ep. 44 (= Doc. 18 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 19 f.). Leo schrieb dem Kaiser in Reaktion auf Ephesus (449), er hätte erwartet, dass bei einer so klaren Angelegenheit, zumal er seinen Brief und seine Legaten geschickt habe, nichts schiefgehen könne. Die Schuld für das Desaster schrieb er Dioscur zu. Leo forderte ein neues Konzil in Italien, ep. 44,3 (ACO 11,4, 20,30–21,1).

dass sich verschiedene Beamte bei Hofe für ihn einsetzten.<sup>7</sup> Desgleichen gingen Petitionen von Ibas von Edessa und Euseb von Dorylaeum, zwei weiteren Opfern, an den Kaiser.<sup>8</sup> Auch die kaiserlichen Verwandten im Westen (neben Valentinian III. auch Licinia Eudoxia, die mit Valentinian verheiratete Tochter von Theodosius II., sowie die Kaiserinmutter Galla Placidia) schrieben Briefe an Theodosius II., um ihn umzustimmen.<sup>9</sup> Theodosius II. erklärte allerdings bestimmt, dass er dafür keinen Anlass sehe und kein neues Konzil einzuberufen gedenke.<sup>10</sup> Als er 450 unerwartet durch einen Reitunfall starb, änderte sich diese Lage schnell. Der neue Kaiser Marcian traf, vermutlich auf Veranlassung seiner Frau Pulcheria,<sup>11</sup> sogleich Vorkehrungen, um die Beschlüsse von Ephesus (449) rückgängig zu machen<sup>12</sup> und ein neues Konzil einzuberufen. Eine weitere Serie von Briefen sollte die Bedingungen und Ziele des neuen Konzils umreißen. Damit war die Situation in kirchenpolitischer Sicht innert kürzester Zeit auf den Kopf gestellt.

Die Religionspolitik des neuen Kaisers Marcians zu Beginn seiner Amtszeit war entscheidend dadurch bestimmt, dass seine Wahl weder durch den Westkaiser Valentinian III. mitbestimmt noch bestätigt worden war und dass Marcian sich um die Anerkennung durch Valentinian III. bemühen musste.<sup>13</sup>

- 7 Vgl. Thdt., ep. 119 (SC 111, 76–82 Azéma); 138 (SC 111, 138–142 Azéma) an den künftigen Konzilsvorsitzenden, den Patricius Anatolius; ep. 139 ist an den Patricius und Konsul Aspar gerichtet, den mächtigen Heerführer. Ein weiterer Brief ging an Vincomalus, den *magister officiorum*, ep. 140 (SC 111, 148–150 Azéma). Zudem schrieb Theodoret wie Leo mehrere Briefe an Archimandriten und Mönche in Konstantinopel, etwa an Marcellus, den Archimandriten der Akoimeten.
- 8 Euseb von Dorylaeum reiste persönlich nach Rom. Leo schrieb darauf Briefe zu seinen Gunsten nach Konstantinopel, zum einen an Pulcheria (Leo, ep. 79, ACO 11,4, 37 f.) und an Bischof Anatolius (Leo, ep. 80, ACO 11,4, 38–40), in denen er bezeugte, dass Euseb in Rom sei und seine Gemeinschaft genieße.
- 9 Vgl. Valentinian, ep. ad Theodos. (ACO 11,1,1, 5, ep. 2); Galla Placidia (Kaiserinmutter), ep. ad Theodos. (ACO 11,1,1, 5 f., ep. 3); Licinia Eudoxia, ep. ad Theodos. (ACO 11,1,1, 6 f., ep. 4).
- 10 Ep. 5–7 (ACO 11,1,1, 7 f.).
- 11 Vgl. Holm, Theodosian Empresses, 79–111; für diverse Verschwörungstheorien vgl. K. Chew, Virgins and Eunuchs: Pulcheria, politics and the death of emperor Theodosius II, *Historia* 55,2 (2006), 207–227.
- 12 So ließ er die exilierten Bischöfe zurückkehren und stellte in Aussicht, dass ein neues Konzil ihnen ihr Amt zurückgebe. Vgl. ep. 29 von Pulcheria an Leo (ACO 11,3, 19,18–22). Im Falle von Theodoret und Ibas stellte das Konzil allerdings Bedingungen und untersuchte erst ihre Orthodoxie. Vgl. Conc. Chal., actiones 8–10. Vgl. Auch Kap. 4.1.3 f.
- 13 Vgl. dazu Jankowiak, L'accession au trône de Marcien vue de l'occident: une usurpation légalisée, in: Euergeries Charin: Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples (Jjp Supplements), Warszawa 2002, 87–130. So auch Burgess, The Accession of Marcian, 63; „However, from August 450 to March 452 Valentinian regar-

Zudem verdankte er den Thron teilweise der Ehe mit Pulcheria, die kirchenpolitisch klare Interessen vertrat. Auch weitere Kreise, welche den Aufstieg Marcians unterstützt hatten, spielten wohl eine Rolle. Hier ist speziell an das Militär zu denken, da Personen wie der künftige Konzilsvorsitzende und *magister militum* Anatolius, auf den weiter unten zurückzukommen ist, sich für Theodoret einsetzte.<sup>14</sup>

Der Kaiser berief das Konzil nicht mit offenem Ausgang, sondern mit klaren Vorstellungen und einer Agenda, welche die von ihm gewünschte Konfliktlösung gewährleisten sollte. Die Punkte, welche die Agenda und den Ausgang des Konzils bestimmen sollten, entwickelte der Kaiser im Vorfeld anhand seiner Korrespondenzen und Beratungen. Die überlieferten Briefe aus dem Vorfeld des Konzils zeigen auf, wie die Beteiligten verschiedene Punkte als Ursachen der herrschenden Konflikte bestimmten und ihre Anliegen auf der kaiserlichen Agenda unterzubringen suchten. Entscheidend für das Konzil sollte sein, dass der Kaiser der Position Leos, die im Osten eher als Außenseiterposition wahrgenommen wurde und teilweise unter Häresieverdacht stand, sehr viel Raum gab.<sup>15</sup> Die vorangehende Korrespondenz mit Leo von Rom macht deutlich, dass für Pulcheria Rom die entscheidende Instanz in der Festlegung des orthodoxen Glaubens war. Marcians Entschluss, sich auf Leo von Rom als Autorität in Glaubensfragen zu stützen, war vielleicht auch durch die Vorlieben von Pulcheria begründet. Möglicherweise erhoffte er sich durch eine theologische Autorität, welche nicht direkt in den Konkurrenzkampf der östlichen Bischöfe verwickelt war, die Möglichkeit zum Kompromiss. Marcian betraute Leo sogar mit der Leitung des neuen Konzils, allerdings ging er nicht auf Leos mehrfach geäußerten Wunsch nach einem Konzil in Italien ein. Er schlug Leo stattdessen vor, seine Stellvertreter zu schicken, wenn ihm der Versammlungsort im Osten ungelegen sein sollte. Insofern Marcian im Westen noch nicht einmal als Kaiser anerkannt

---

ded Marcian as the usurper he was and refused to recognize his consuls in 451 (Marcian himself) and 452.“ Valentinian III. beabsichtigte auch, seinen Heeresführer Aetius gegen Marcian zu schicken, was dieser allerdings verweigerte. Dies wiederum bot Valentinian III. einen Grund, den (allzu) mächtigen Heeresführer zu beseitigen. Vgl. Johannes Antiochenus, fr. 201 und Demandt, *Die Spätantike*, 218 mit Anm. 5. Erst 452 sollte Valentinian III. Marcian anerkennen.

14 Vgl. Thdt., ep. 119 (SC 111, 76–82 Azéma) und ep. 138 (SC 111, 138–142 Azéma).

15 Vgl. ep. 29 (ACO 11,3, 18f., hier 18,27–19,4): *per quas tuam fidem puram et talem agnouimus qualis debet cum sanctitate sacro praebere templo; ego vero similiter ac meus dominus tranquillissimus imperator meus coniunx in eadem semper et mansimus et manemus, omnem prauitatem atque pollutionem et maleficium declinantes*. Vgl. auch Chadwick, *The Chalcedonian Definition*, 8.

worden war, stand für ihn die Option eines Konzils in Italien nicht zur Diskussion. Auch hätte er dort die Kontrolle seinem westlichen Kollegen überlassen müssen.

In der Korrespondenz mit Leo umriss Marcian seine Einschätzung der Lage und die Erwartungen an das neue Konzil.<sup>16</sup> Der einberufende Kaiser suchte in erster Linie den Frieden und die Einheit der Kirche, zugleich aber auch eine klare Bestimmung des orthodoxen Glaubens. Wie sein Vorgänger Theodosius II.<sup>17</sup> sah Marcian das Wohlergehen des Reiches vom wahren Glauben und dem Gottesdienst der Kirche abhängig.<sup>18</sup> Der christliche Glaube diene dazu, die vielfältigen kulturellen, ethnischen und sozialen Differenzen im Reich zu überbrücken und sollte dadurch die Stabilität und Einheit des Reiches garantieren. Marcian erklärte gegenüber Leo, er wünsche eine Synode, welche diesen Frieden herstelle.<sup>19</sup> Die Einmütigkeit und der Friede unter den Bischöfen sollten die Stabilität der Kirche garantieren und gegen außen Sicherheit demonstrieren.<sup>20</sup> Gemäß dem Kaiser nützt nur der wahre Gottesdienst dem Staat, daher ist

16 Ep. 27; 28 (ACO II,3, 17 f.).

17 Zur kirchenpolitischen Haltung von Theodosius II. vgl. (ACO I,1,1, 114,29–15,1): Ἡ ἡμετέρα τῆς εἰς θεὸν εὐσεβείας ἢ τῆς ἡμετέρας πολιτείας κατάστασις. Die Verfassung unseres Reiches hängt von der Gott entgegengebrachten Verehrung ab. Vgl. auch den Brief an Dioscur vor Ephesus (449), (= Doc. 10 der Coll. Novariensis de re Eutychis, ACO II,2,1, 42,38–43,2): *Constat apud universos esse manifestum quod nostrae conversationis status et universa mortalia erga deum pietate probatur et continetur et propitia divinitate prospere (et) ex sententia procedunt et reguntur humana*. Ganz ähnlich aufgenommen bei Justinian, Nov. 133,5,1. Vgl. auch Frend, Monophysite Movement, 52. Das Konzept einer engen Verbindung des Reichswohls und des orthodoxen Glaubens wurde auch von Leo unterstützt, vgl. etwa Leo, ep. 24 (= Doc. 2 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 3,16–19): *ne scilicet in populo dei aut schismata aut haereses aut ulla scandala conualescant, quia tunc est optimus regni vestri status, quando sempiternae et incommutabili trinitati unius deitatis confessione servitur*.

18 Nach der Vorstellung, dass der eine Glaube die Einheit der Kirche garantiert und die wahre Gottesverehrung Gott günstig für das Reich stimmt. Ähnlich auch Leo, ep. 29 (= Doc. 7 der Coll. Grimanica, ACO II,4,9 f.). Zur Bedeutung des Konzils im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat vgl. auch Bacht/Grillmeier, Das Konzil von Chalkedon, Vorwort der Herausgeber, VI: „Chalkedon war als Sicherung und Symbol kirchlich-staatlicher Einheit gedacht.“

19 Vgl. ep. 27 (ACO II,3, 17,25–27) an Leo: *tale propositum atque desiderium habeamus quatenus omni impio errore sublato per celebrandam synodum te auctore maxima pax circa omnes episcopos fidei catholicae fiat ab omni scelere pura et intemerata consistens*.

20 Vgl. die Briefe von Marcian an Leo (ep. 27 und ep. 28 ACO II,3, 17 f.; zu ep. 28 existiert eine gr. Version: ep. 8 ACO II,1,1 8 f.); die *Sacra* an die Metropolen vom 17. Mai 451 (ep. 13 ACO II,1,1, 27 f.; lat. in zwei Versionen ep. 30 und ep. 31 ACO II,3, 19 f.); sowie die drei Briefe an das versammelte Konzil in Nicaea. Für den ersten Brief ist nur die lateinische Version überliefert (ACO II,3, 20 f.) die beiden anderen sind lateinisch (ACO II,3, 22 f.) und griechisch (ACO II,1,1, 28–31) vorhanden. Die enge Verbindung von der Gewährleistung göttlicher

die Festlegung des orthodoxen Glaubens eine Angelegenheit von staatlichem Interesse und keine rein kirchliche Angelegenheit.<sup>21</sup>

Die ständigen Auseinandersetzungen um den wahren Glauben und die Vielfalt von Glaubenskonzptionen gefährdeten allerdings das Vertrauen darauf, den wahren Glauben tatsächlich zu erkennen und für sich beanspruchen zu können. Marcian fürchtete um die Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft der Staatsreligion. In seiner Einladung zum Konzil, welche im Mai 451 ausging und die Bischöfe ursprünglich nach Nicaea orderte, setzte der Kaiser als Ziel des Konzils fest, den orthodoxen Glauben zu klären und damit die Glaubensstreitigkeiten zu stoppen, welche die heilige und orthodoxe Religion in letzter Zeit gestört hätten, damit der wahre Glaube für alle Zeit klar erkennbar sei und in Zukunft kein Zweifel und keine Differenzen in Angelegenheiten des Glaubens mehr möglich seien.<sup>22</sup> Das Einladungsschreiben (*Sacra*) wurde üblicherweise zu Beginn eines Konzils verlesen, um die Vorgaben der Kaisers in Erinnerung zu rufen. Marcian betonte wie in den Briefen an Leo die Bedeutung, welche er dem wahren Gottesdienst und den religiösen Angelegenheiten zumaß, da das Wohlergehen des Reichs davon abhängig sei.<sup>23</sup> Auch in der *Sacra* legte er die Einigung der Bischöfe und eine verbindliche Einigung in der Glaubensfrage als Hauptanliegen des Konzils dar.<sup>24</sup> Zum Zwecke dieser Klärung

---

Gunst und dem Wohlergehen des Staates hatte seit Konstantin nicht an Bedeutung für das Verständnis des Staates verloren, selbst wenn die Götter durch einen Gott ersetzt worden waren. Die Verantwortung des Kaisers für den Staatskult (und seit Konstantin für die Kirche) war seit Augustus fest im imperialen Selbstverständnis verankert durch das Amt des *pontifex maximus*. Mit Konstantins Förderung des Christentums hatte sich diese Verantwortung noch intensiviert, der Kaiser verstand sich als *custos fidei* oder *defensor fidei*. Vgl. Brennecke, Bischofsversammlung und Reichssynode, 42 f. auch mit dem Verweis auf W. Ullmann, Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter, Pápste und Papsttum 18, Stuttgart 1981, 1–3.

21 Vgl. Leo, ep. 76 / ep. 28 (ACO II,3, 18,5 f.): *denique sollicitudinem nostrae potentie ex recta religione et propitiatione saluatoris nostri consistere non ambigimus*. gr. Version ep. 8 (ACO II, 1,1, 8 f.). Vgl. ganz ähnlich auch 1,49 (ACO II,1,1, 72) Brief von Theodosius II. an den *comes* Heliadius und in seinem Brief an die Bischöfe in Ephesus (431) ACO I,1,1, 115,26–32. Vgl. dazu auch Dove, *Ius principale e catholica lex*, 212 f.

22 Vgl. ep. 13 (ACO II,1,1, 27,29–32): *συμβαίνοντων τῶν λογισμῶν καὶ πάσης τῆς ἀληθείας ἐρευνῆ-  
θείσης ἐκποδῶν τε γενομένων τῶν σπουδῶν αἷς πρώην τινὲς χρῆσάμενοι τὴν ἀγίαν καὶ ὀρθόδοξον  
θρησκείαν διετάραξαν, τὴν ἀληθῆ πίστιν ἡμῶν εἰς ἅπαντα χρόνον σαφέστερον ἐπιγνωσθῆναι,  
ὥστε τοῦ λοιποῦ μηδεμίαν δύνασθαι εἶναι ἀμφιβολίαν ἥτοι διχόνοιαν*.

23 Ep. 13 (ACO II,1,1, 27,23–25). Ganz ähnlich auch Leo an Marcian ep. 82 (ACO II,4, 41,20 f.): *propitatio per unam confessionem deo simul et haeretica falsitas et barbara destruaturs hostilitas*.

24 Das wird auch aus der Formulierung deutlich, in welcher er den Bischöfen in Nicaea einen Aufschub ankündigte. Vgl. den nur lateinisch überlieferten Brief ep. 32 (ACO II,3,

wurden die Metropolen aufgefordert, ihre Bischöfe und weitere fähige Theologen aus der Priesterschaft mitzubringen.<sup>25</sup>

Da nun, wie uns scheint, einige Unsicherheiten bezüglich unserer orthodoxen Gottesverehrung entstanden sind [...] gefiel unserer Gnaden dies besonders, dass ein heiliges Konzil in Nicaea in der Provinz Bithynien einberufen werde, durch das – wenn die Meinungen zur Übereinstimmung gekommen sind und die ganze Wahrheit untersucht wurde und die Ereiferungen aus dem Weg geschaffen wurden, welche einige jüngst benutzten, um die heilige und orthodoxe Gottesverehrung zu verwirren – unser wahrer Glaube für alle Zeit umso klarer erkannt werde, so dass künftig keinerlei Zweifel oder Meinungsverschiedenheit mehr möglich ist.<sup>26</sup>

Der Kaiser gab in seiner Einladung seine Ziele für das Konzil vor. Das Konzil sollte eine Richtlinie entwickeln, anhand derer festgestellt werden konnte, ob es sich bei einer bestimmten Person oder Lehrmeinung um einen Häretiker oder Häresie handle oder nicht. Dieser grundlegende Zugang Marcians sollte auch seine kirchenrechtliche Gesetzgebung bestimmen, die für seine eher kurze Regierungszeit nicht nur erstaunlich umfangreich war, sondern sich dadurch auszeichnete, dass er anhand konkreter Probleme nach allgemeinverbindlichen Regelungen suchte.<sup>27</sup> Marcian gab auch formal-inhaltliche Hinweise, wie er sich die Einigung über den orthodoxen Glauben vorstellte. Die Einigung sollte anhand der vorangehenden Definitionen der heiligen Väter

---

20,30–21,1): *Studii nostri est congruenter decerni ea quae sanctae et orthodoxae religionis existunt, quatenus omnis ambiguitas perimatur et decens pax sanctissimis et catholicis reddatur ecclesiis.*

25 Ep. 13 (ACO II,1,1, 27,32–28,3).

26 Ep. 13 (ACO II,1,1, 27,27–32): ἐπειδὴ τοίνυν ἀμφιβολαὶ τινὲς περὶ τὴν ὀρθόδοξον θρησκευίαν ἡμῶν γεγενῆσθαι δοκοῦσιν, [...] τοῦτο ἰδικῶς τῇ ἡμετέραι ἡρεσεν ἡμερότῃτι ἵνα ἀγία σύνοδος ἐν τῇ Νικαέων πόλει τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας συγκροτηθῇ ἐφ' ᾧ τε συμβαινόντων τῶν λογισμῶν καὶ πάσης τῆς ἀληθείας ἐρευνηθείσης ἐκποδῶν τε γενομένων τῶν σπουδῶν αἷς πρώην τινὲς χρησάμενοι τὴν ἀγίαν καὶ ὀρθόδοξον θρησκευίαν διετάραξαν, τὴν ἀληθὴ πίστιν ἡμῶν εἰς ἅπαντα χρόνον σαφέστερον ἐπιγνώσθῃναι, ὥστε τοῦ λοιποῦ μηδεμίαν δυνάσθαι εἶναι ἀμφιβολίαν ἢτοι διχόνοιαν. Vgl. für die lateinische Version ep. 30 (ACO II,3, 19, 29–34): *quia igitur dubitationes quaedam circa orthodoxam fidem motae sunt, ..., placuit nobis proprie sanctum concilium fieri ... quatenus cunctis concordantibus ueritate examinata et uacanti omni studio quo quidam iam abusi religionem turbauerunt orthodoxam, uera ac saluberrima fides sic omni mundo manifestetur, ut de cetero omnis quaestio et dubitatio auferatur.*

27 Für die religiöse Gesetzgebung Marcians vgl. Dove, *Constitutiones*, 1–34. So bestimmte etwa CJ 1,2,12,1–2 die Bewahrung klerikaler Privilegien und die Fortsetzung der Armenfürsorge sowie die Bereitstellung entsprechender Gelder.



gefunden werden.<sup>28</sup> Damit war eine Anlehnung an die vorangehende Tradition vorgegeben, selbst wenn nicht genauer bestimmt wurde, wer unter den Vätern als Referenz zu gelten habe.

Mit seinem Anliegen nach einer grundlegenden Diskussion und Festlegung des als orthodox anerkannten Glaubens stand Kaiser Marcian allerdings ziemlich allein da, weil die kirchlichen Beteiligten mehrheitlich der Ansicht waren, der orthodoxe Glaube brauche keiner weiteren Klärung.<sup>29</sup> Besonders Leo von Rom insistierte, dass der rechte Glaube bereits umfassend in seinem Lehrbrief an Flavian dargelegt worden sei.<sup>30</sup> Nach Leos Ansicht war damit die Frage letztgültig geklärt, eine Position, die so aber weder vom Kaiser noch vom Konzil geteilt wurde.<sup>31</sup> Leo verbat sich eine erneute Diskussion über den orthodoxen Glauben, der feststehe.<sup>32</sup> Das Problem sah der Papst nicht in einer Unklarheit über die Orthodoxie, sondern im Fehlverhalten des Konzils von 449, das bestraft werden müsse. Er bat den Kaiser inständig, die Frage des Glaubens nicht wiederaufzunehmen, sonst erwecke man den Anschein, es gebe etwas zu klären. Das Konzil müsse bloß die Anhänger der Irrtümer von Nestorius und Eutyches korrigieren oder bestrafen.<sup>33</sup> Leos Anliegen war die Maßregelung der Verantwortlichen von Ephesus (449), vor allem von Dioscur von Alexandria. In seinem Brief an die Konzilsteilnehmer schrieb der Papst, dass die durch Angst oder Begünstigungen entstandenen Ungerechtigkeiten und Korruptionen wieder gutgemacht werden müssten und dafür von allen Reumütigen Gnade erwartet werden könne und nicht Strafe.<sup>34</sup> Diese Haltung kennzeichnete Leos gesamte Amtszeit auch in Konflikten im Westen. Es ging ihm darum, Abweichende zur Reue und auf die römische Linie zurückzubringen,

28 Vgl. ep. 16 (ACO II,1,1, 30,8f): εἰς τὴν Χαλκηδονέων παραγενέσθαι πόλιν ἐφ' ᾧ τε τὰ περὶ τῆς ἀγίας καὶ ὀρθοδόξου πίστεως παρὰ τῶν ἁγίων ἡμῶν πατέρων πάλαι ὁρισθέντα βεβαιωθῆναι.

29 Ebenfalls eine Ausnahme stellte Theodoret von Cyrus dar, der in der Sitzung zu seinem Fall seinen Glauben und dessen Rechtmäßigkeit diskutieren wollte, was die Bischöfe aber rundweg ablehnten, vgl. VIII,5 (ACO II,1,3, 9 [368]).

30 Vgl. dazu Leos Schreiben an das Konzil Leo, ep. 93 (= Doc. 52 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 51f.).

31 Vgl. de Vries, Die Struktur der Kirche, 67.

32 Leo, ep. 82 (= Doc. 39 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 41). Vgl. auch de Vries, Die Struktur der Kirche, 67: „Die Ausgangssituation des Konzils von Chalkedon wurde also in Rom und in Konstantinopel völlig verschieden beurteilt.“

33 Ebd. und Leo, ep. 89 (= Doc. 46 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 47f.). Leo war sich nur wenig der tiefgreifenden theologischen Auseinandersetzungen im Osten bewusst. Für Leo wie für seine Vorgänger waren jeweils einzelne Irrlehrer für punktuelle Aufregungen verantwortlich, die punktuell bekämpft werden konnten.

34 Leo, ep. 93 (= Doc. 52 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 51f.).

und nicht um ihren Ausschluss.<sup>35</sup> Leo setzte voraus, dass die Bischöfe, welche sich in Ephesus (449) mit Dioscur von Alexandria gegen Flavian gestellt hatten, wieder in die Kirche und in seine Kommunionsgemeinschaft zurückgeholt werden müssten. Die Verurteilungen von Ephesus (449) gegenüber Domnus von Antiochia, Theodoret von Cyrus und Euseb von Dorylaeum konnten dagegen im Sinne des Papstes keine Gültigkeit beanspruchen und erforderten bloß eine formelle Bestätigung ihrer Ungültigkeit.<sup>36</sup> In päpstlicher Perspektive hatte das Konzil von Ephesus (449) damit bereits jegliche Rechtgültigkeit verloren. Allerdings akzeptierte er die Sichtweise des Ostens, wonach die Beschlüsse eines Reichskonzils nur durch ein neues Konzil außer Kraft gesetzt werden konnten.<sup>37</sup>

Leos Interesse an einem Konzil war jedoch seit seiner Bitte an Kaiser Theodosius II. um ein Konzil wieder gesunken. In einem Brief an Kaiser Marcian bat er um einen Aufschub, der sich allerdings mit der Einladung zum Konzil kreuzte. Der Grund für diesen Meinungsumschwung waren die Erfolge, welche Leo mit der Hilfe von Anatolius von Konstantinopel verbuchen konnte.<sup>38</sup> An einer Heimsynode im Oktober 450 unter der Leitung von Anatolius von Konstantinopel war der *Tomus* verlesen und von den anwesenden Bischöfen unterzeichnet worden.<sup>39</sup> Leo hegte darum die Hoffnung, seiner dogmatischen Position auch ohne ein erneutes Konzil zum Durchbruch zu verhelfen und die abtrünnigen Bischöfe in die Gemeinschaft mit Rom zurückzugewinnen.

Der Brief Leos an die Konzilsteilnehmer wurde den Bischöfen möglicherweise zugeschickt und zu einem sehr späten Zeitpunkt auch verlesen und in die Akten aufgenommen.<sup>40</sup> Leo schrieb darin, dass der Kaiser ihn in Anerkennung

35 Die Klärung der Aufnahmebedingungen für die Abtrünnigen beschrieb Leo auch in seinen Briefen an den Kaiser und die Kaiserin Pulcheria als Aufgabe des Konzils. Vgl. Leo, ep. 89 ad Marc. (= Doc. 46 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 47 f.); Leo, ep. 95 ad Pulch. (= Doc. 51 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 50 f.). Vgl. auch S. Wessel, *Leo the Great and the spiritual Re-building of a Universal Rome* (SVigChr 93), Leiden 2008.

36 Vgl. Leo, ep. 82 (= Doc. 39 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 41).

37 Vgl. de Vries, *Die Struktur der Kirche*, 67.

38 Vgl. etwa Leos diesbezüglichen Bericht an die Kaiserin Pulcheria, Leo, ep. 79 ad Pulch. (= Doc. 35 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 37 f.) und an seinen Konzilsvertreter Paschasius von Lilybaeum, Leo, ep. 88 ad Pasch. (= Doc. 45 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 46 f.).

39 Synod. Constantinopolit. A. 450 (P. Mousterde, *Fragments d'actes d'un synode tenu à Constantinople en 450*, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth 15 (1930/31), 35–50). Vgl. auch Fraisse-Coué, *Von Ephesus nach Chalcedon*, 76 f.

40 In der nur in den griechischen Akten überlieferten Sitzung vom 31. Oktober (16. Sitzung / 15. Sitzung in der Übersetzung von Price/Gaddis), wurde der Brief offenbar verlesen. Da das Protokoll allerdings plötzlich abbricht, bleibt der Kontext der Verlesung unklar. Es handelt sich um denselben Tag, an dem auch die Primatsrechte von Konstantinopel

des Ehrenranges und der Vorrechte des Sitzes Petri eingeladen habe, den Konzilsvorsitz einzunehmen. Daran hinderten ihn aber die Zeitumstände und die Ermangelung eines Präzedenzfalles. Die Bischöfe sollten ihn durch seine Legaten als Vorsitzenden unter sich wännen. So sei gewährleistet, dass die Bischöfe wüssten, was Leo denke und wünsche. Inhaltlich unterstrich er seine Verurteilung der Häresien von Nestorius und Eutyches.

Die Briefe Leos widerspiegeln sein Verständnis der Situation, wonach die Beteiligten des Konzils von 449 sich durch ihr Verhalten in den Widerspruch zur Kirche gebracht und ihren Frieden zerstört hatten. Diese Sichtweise setzte er als Ausgangspunkt des neuen Konzils voraus. Entscheidend für Leos Position war zudem, dass er sich als Erbe Petri und damit als maßgebliche Entscheidungsinstanz sah, welche über die Gültigkeit konziliarer Entscheidungen und Dekrete entscheiden konnte. Bereits in seinen Briefen an Theodosius II. betonte Leo, dass er als Erbe des Apostelfürsten die Aufsichtspflicht über den wahren Glauben der Kirche und die Einhaltung der kirchlichen Ordnung gemäß den nicaenischen Kanones innehatte.<sup>41</sup> Der Kaiser und auch das Konzil sahen dagegen das Konzil als Entscheidungsgremium an.<sup>42</sup>

Leo klagte Dioscur von Alexandria als Hauptverantwortlichen an, eine Einschätzung, die auch von anderen direkt und indirekt Beteiligten geteilt wurde, wie sich in Chalcedon zeigen sollte.<sup>43</sup> Leo warf Dioscur vor, die Leitung des Konzils (449) an sich gerissen zu haben, obwohl sie nach den Kanones ihm zustehe.<sup>44</sup> Dieser Vorwurf stimmte insofern nicht, als Theodosius II. Dioscur

---

diskutiert wurden. Vermutlich wollten die päpstlichen Legaten die Position Leos in Erinnerung rufen. Vgl. auch Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 62 f. und unten, Kap. 4.3.5.

41 Leo, ep. 44 (= Doc. 18 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 19–21). Massiver werden die römischen Vorrechte in einem interpolierten Brief Leos an Theodosius II. ep. 1 in der Coll. M (ACO II,1,1, 3 f.) vertreten, wobei Schwartz der Ansicht ist, dass die ursprüngliche Fassung dieser Fälschung die griechische sei. Vgl. ACO II,4, XXII.

42 Vgl. de Vries, *Die Struktur der Kirche*, 70–72.

43 Vgl. etwa Leos Ausführungen an Theodosius II., Leo, ep. 44 (= Doc. 18 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 19–21) und an Pulcheria, ep. 46 (= Doc. 26 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 27 f., hier 28,2 f.): *omnia quæ in Epheso contra canones per tumultus et odia sæcularia a Dioscoro episcopo facta sunt* ... sowie Leo, ep. 95 (= Doc. 51 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 50 f.).

44 Leo, ep. 44 (= Doc. 18 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 19–21). Dioscur hatte allerdings von Theodosius II. den Auftrag bekommen und für seine Gewaltanwendungen die Unterstützung des *comes* Helpidius gehabt. Vgl. Conc. Chalc. I,24; I,45; I,52 mit den Anordnungen von Theodosius an Dioscur (ACO II,1,1, 68 f.; 71; 74) und I,49: Brief von Theodosius an den *comes* Helpidius (ACO II,1,1, 72 f.). Helpidius griff nicht nur durch den Einsatz von Soldaten ins Konzil ein, sondern war auch mit eigenen Voten aktiv, vgl. Conc. Chalc. I,197 (ACO II,1,1, 97). Vgl. auch Conc. Chalc. I,58 (ACO II,1,1, 75: es handelt sich hier gegen Price/Gaddis in ihrer Anmerkung (81) meines Erachtens klar um den *comes* Helpidius, selbst wenn

zum Vorsitzenden bestimmt hatte. Es zeigt sich ein unterschiedliches Verständnis, ob der Kaiser als Berufender den Vorsitzenden bestimmte oder dieser Vorsitz prinzipiell Rom gebührte. Die Selbstherrlichkeit, mit der Dioscur in Ephesus (449) das Geschehen diktiert hatte, rief aber auch im Osten Entrüstung hervor. Selbst die Bischöfe, welche mit ihm das Konzil geleitet hatten, sahen sich von Dioscur massiv unter Druck gesetzt.<sup>45</sup>

Der Konflikt um den rechten Glauben wird bei Leo in einen ekklesiologischen Horizont gefasst, wie die verwendete Begrifflichkeit aufzeigt. Es geht um die Reintegration der Teilnehmer von Ephesus (449) in die Kirche und ihre Unterordnung unter den Willen Roms. In einem Brief vom April 451 forderte Leo die Entfernung der Verantwortlichen von Ephesus (449) aus den Diptychen der Kirche.<sup>46</sup>

Auch bei den übrigen Bischöfen bestanden keine Zweifel, dass der wahre Glaube feststand, sie sahen ihn nur von unterschiedlichen Seiten angegriffen. Die einen, vertreten durch die Wortführer von 449, durch nestorianische Angriffe, die anderen durch eutychianische oder apollinaristische Angriffe.<sup>47</sup> Alle Beteiligten stimmten in der Beschwörung des nicaenischen Glaubens überein und warfen den konkurrierenden Positionen Abweichung davon vor.

Für die Verantwortlichen von 449, die durch ein erneutes Konzil vor allem zu verlieren hatten, bestand die Zielsetzung des Konzils in der Klärung der Vorwürfe an die Synode von 449. Dioscur sah sich durch den Auftrag des Kaisers im Recht. Er hatte allerdings nichts gegen eine wiederholte Prüfung des Falles Eutyches. Auch wenn (oder eher: gerade weil) es Dioscur bewusst war, dass das Konzil mit der Absicht einer kritischen Überprüfung der Entscheidungen von 449 einberufen wurde, agierte er im Vorfeld des Konzils forsch gegen Leo und seine Delegierten und versuchte, durch Angriffe auf Leo die allgemeine

---

der Titel wegfällt, und zwar zusammen mit dem Tribun Eulogius (ebenfalls ohne Titel genannt), die zusammen vom Kaiser ans Konzil geschickt wurden vgl. 1,49 (ACO II,1,1, 72,12–14: διὰ τοῦτο τοῖσιν τὴν τε σὴν θαυμασιότητα καὶ Εὐλόγιον τὸν περιβλεπτον τριβούνον καὶ νοτάριον πραιτωριανὸν πρὸς τὴν τῆς πίστεως διακονίαν ἐπελεξάμεθα).

45 Vgl. dazu die Angaben von Stephan von Ephesus, dem nominellen Gastgeber von 449, zum Verhalten Dioscurs und seinen Zwangsmaßnahmen, etwa dem Gefangenhaltenden Stephans, um seine Unterschrift zu erzwingen. Vgl. Conc. Chalc. 1,60 (ACO II,1,1, 75 f.)

46 Leo, ep. 80 (13. April 451), (ACO II,4, 38–40) mit der Forderung, Dioscur, Juvenal und Eustathius von Berytus aus den Diptychen zu entfernen. Allerdings gab Eustathius in Chalcedon an, bereits an der Heimsynode im Oktober 450 den *Tomus Leonis* unterschrieben zu haben.

47 Thdt, ep. 119 (SC 111, 76–82 Azéma) an den *magister militum* Anatolius, den künftigen Konzilsvorsitzenden, klagte über die Angriffe einer neuen Häresie. Ep. 138 (PG) / 139 (SC 111, 138–142 Azéma) an denselben dankt für die erfahrene Unterstützung und bittet Anatolius, sich bei dem Kaiser und der Augusta für ein neues Konzil einzusetzen.

Meinung zu seinen Gunsten zu wenden. Dabei ging er gemäß den gegen ihn vorgebrachten Anklagen so weit, Leo zu exkommunizieren.<sup>48</sup>

Die Geschädigten von 449 hatten in unterschiedlicher Weise um Beistand und Unterstützung sowie die Prüfung der Urteile durch ein neues Konzil gefordert. Euseb von Dorylaeum und Theodoret hatten sich um Unterstützung an den Westen gewandt. Theodoret hatte darüber hinaus seine guten Beziehungen zu unterschiedlichen einflussreichen Personen am Hof aktiviert, die er darum bat, sich für ein neues Konzil einzusetzen.<sup>49</sup> Gleiches ist auch für Euseb anzunehmen. In einem Brief an Johannes von Germanicia äußerte Theodoret sich über seine Einschätzung des Konzils. Neben den bekannteren Punkten bezüglich der Vernichtung des wahren Glaubens ärgerte er sich darüber, dass verschiedene Bischöfe, welche wegen Ehebruchs von einer Synode in Antiochia ihres Amtes enthoben worden waren, in Ephesus appelliert hatten und wieder eingesetzt worden waren.<sup>50</sup>

Die skizzierten Schwerpunkte in der Zielsetzung des Konzils sind keineswegs einheitlich und sollten am Konzil auch zu Konflikten führen. Einigkeit bestand allerdings in der Einsicht, dass die Situation einer Klärung bedurfte, um wieder Ruhe in die Kirche zu bringen. Die breiten Koalitionen, welche die Konfliktparteien und verschiedene Einzelpersonen nach den Synoden von 448 und 449 bildeten, begünstigten die Ausbreitung des Konflikts, so dass Marcian die Kirche bei seiner Machtübernahme als heillos zerstritten und zerrüttet wahrnahm.

48 Conc. Chalc. III,94 / gr. II,94 (ACO II,1,2, 28 [224]). Die Nummerierung der gr. Akten zählt hier die zweite Sitzung, die chronologische Anordnung der lateinischen Akten und die Übersetzung von Price/Gaddis zählen sie als dritte.

49 Vgl. Thdt., ep. 119 (SC III, 76–82 Azéma) an Anatolius mit der Bitte, Theodoret dürfe in den Westen gehen und an eine Synode appellieren; ep. 138 an Anatolius; ep. 139 (PG) / 140 (SC III, 148–150 Azéma) an den Heerführer Aspar; ep. (PG) 140 / 141 (SC III, 148–150 Azéma) an den *magister officiorum* Vincomalus.

50 Theodorets Ärger mochte damit zusammenhängen, dass diese Bischöfe rehabilitiert worden waren, während man Irenaeus als Bischof von Tyrus, unter dem Vorwand seiner zweimaligen Ehe abgesetzt hatte. Darüber, was mit diesen Entscheidungen von Ephesus geschah, ist aus den Akten von Chalcedon nur teilweise etwas zu erfahren. Einer der genannten Bischöfe, Candidianus aus dem pisidischen Antiochia, nahm in Chalcedon nicht teil. Ein anderer allerdings, Athanasius von Perrha, der 445 in Antiochia abgesetzt worden war und in Ephesus wiedereingesetzt worden war, musste sein Amt in der 14. Sitzung aufgrund der Klage seines (in Ephesus wieder abgesetzten) Nachfolgers Sabinianus wieder abgeben.

## 2.2 Chalcedon als ökumenisches Reichskonzil

Bei dem Konzil von Chalcedon handelt es sich um ein Reichskonzil,<sup>51</sup> das auch als ökumenisches Konzil bezeichnet wird. Ein Reichskonzil war ein vom Kaiser einberufenes Konzil, das ein Problem behandelte, dessen Bedeutung vom Kaiser als das ganze Reich betreffend (für die gesamte Ökumene) eingeschätzt wurde.<sup>52</sup> Seit der Zuwendung Konstantins zum Christentum hatte sich das Instrument einer vom Kaiser berufenen Synode ausgebildet, um Probleme zu lösen, welche aus kaiserlicher Sicht die Einheit der Kirche und des Reiches gefährdeten. Vielfach ging die Initiative von kirchlichen Akteuren aus, die den Kaiser um Unterstützung baten. Ein ökumenisches Konzil mit Bischöfen aus dem gesamten Reich war allerdings selten, öfter gab es vom Kaiser berufene Synoden aus einem Reichsteil oder kleinere, vom Kaiser berufene Synoden zur Klärung von regionalen Problemen. Synoden konnten verschiedene Formen aufweisen, deren Beschlüsse unterschiedliche Grade von juristischer Verbindlichkeit hatten.<sup>53</sup>

51 H.-C. Brennecke hat den Charakter eines Reichskonzils folgendermaßen bestimmt. Vgl. Brennecke, *Bischofsversammlung und Reichskonzil*, 46: „Mit der Synode von Nizäa haben wir die endgültige Ausformung der Reichssynode als Kaiser- und Bischofssynode vor uns: der Kaiser beruft die Synode und gibt ihr die Verhandlungsgegenstände vor, nimmt jetzt selbst an den Beratungen der Bischöfe teil, ergreift auch das Wort und macht in der Debatte über die Ekthesis – wenn wir Euseb glauben dürfen – den entscheidenden Vorschlag.“ Das Engagement des Kaisers sieht Brennecke in dessen Amt als *Pontifex maximus* gegeben und allgemein akzeptiert, wobei für die Kaiserzeit nicht ganz klar ist, worin das Amt genau bestand. Vgl. auch die Kriterien bei J. Sieben, *Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustin-Rezeption, Konziliengeschichte Reihe B: Untersuchungen*, Paderborn u.a. 2010, 71–84: Kriterien für ein Ökumenisches Konzil, wobei sie geordnet sind in zunehmender Schwierigkeit, sie zu erkennen (71): a) Kaiserliche Einberufung (71f.) b) Mitwirkung des Papstes (72–74) ursprünglich eher als Gewohnheitsrecht bei Julius von Rom konstatiert und unterschiedlich gewertet c) *concilium generale et plenum* (74–77) der Kaiser berief die Bischöfe des Reiches und der Grund sollte von reichsrelevanter Bedeutung sein d) Gesamtkirchliche Relevanz (77f.) e) Recht-mäßiger Verlauf (78f.) etwa das Abwarten, bis alle Geladenen anwesend sind oder die Beachtung der Gewaltentrennung: Richter dürfen nicht mit den Streitparteien identisch sein f) Freiheit des Konzils (79–81) Athanasius hatte mit der Begründung der Freiheit gegen kaiserliche Beamte auf einem Konzil votiert (Ep. Aegypt. 13 PG 25 568 A) und Sieben, *Konzilsidee der Alten Kirche*, 42–47 g) Inhaltliche Übereinstimmung mit vorangehenden Konzilen (81f.) wurde von Leo, ep. 164 (ACO II,4 111,24–26) als Kriterium für die Bewahrung des Chalcedonense angegeben von den Gegnern ebenfalls, um das Chalcedonense als innovativ abzuwerten h) Rezeption (82–84).

52 Vgl. etwa II,36 (ACO II,1,2, 13,22 [209,22]): ἡ συνειλεγμένη ἐν τῷ μαρτυρίῳ τῆς ἀγίας μάρτυρος Εὐφρομίας οἰκουμενικὴ ἀγία καὶ καθολικὴ σύνοδος. Die häufigere Bezeichnung in den Akten ist die abgekürzte Form „die heilige Synode“.

53 Insbesondere unter Kaiser Valens fanden zahlreiche kleinere Synoden statt, welche der

Hamilton Hess hat festgestellt, dass Synoden und Konzile historisch in ekklesiologischen Fragen wurzelten, wobei die Ausgrenzung bestimmter Positionen von Beginn an zentral war.<sup>54</sup> Allerdings trugen ökumenische Reichskonzile auch dazu bei, dass kirchliche Konflikte ihre ursprünglich relativ lokale Bedeutung ausweiteten und zum Problem für das ganze Reich wurden. Dabei führten die Lösungen in vielerlei Hinsicht zu neuen Problemkonstellationen, weil sie keine reichsweite Akzeptanz fanden.<sup>55</sup> Im Gegensatz zu den lokalen Synoden, welche die Bischöfe regelmäßig abhielten, um anstehende Probleme der Provinzen zu regeln, war bei den Reichskonzilen die Einflussnahme durch den Kaiser stets präsent.

Die Begriffe Synode und Konzil entsprechen sich als griechische und lateinische Form, allerdings werden im Deutschen üblicherweise die als ökumenisch anerkannten Reichssynoden mit dem lateinischen Begriff des Konzils benannt, der in der westlich-katholischen Tradition bestimmend wurde.<sup>56</sup> Der

---

Kaiser anordnete. Vgl. dazu Hajjar, *Le Synode permanent*, 23–30. Vgl. auch T. Graumann, *Altkirchliche Synoden zwischen theologischem Disput und rechtlicher Argumentation*, in: *Ecclesia disputans: die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik* (HZ Beihefte.NF 67), hg. v. Ch. Dartmann u. a., Berlin – Oldenburg 2015, 35–60: 49–51.

- 54 Vgl. Hess, *The Early Development of Canon Law*, 7; 29. Ebd., 29: „Historically, the theory of councils is rooted in ecclesiology.“ Hess geht davon aus, dass in den Anfängen die Ausgrenzung bestimmter Personen und Gruppen das Ziel einer Synode war und verweist dabei auf die Entstehung von Synoden in Zusammenhang mit den Montanisten, vgl. ebd., 5–10. Für die Bedeutung der Ausgrenzung bestimmter Positionen, anfangs insbesondere die Montanisten vgl. Euseb, H. e. 5,16,4 f. (GCS.NF 6, 460 f. Winkelmann) und Hess, ebd., 7.
- 55 Vgl. dazu Kötter, *Die Suche nach der kirchlichen Ordnung*, 17: „Häufig ließ also erst die reichsweite Regelung dogmatischer Konflikte regional unterschiedliche theologische Traditionen so unvermittelt aufeinanderprallen, dass diese sich gegenseitig als häretisch erscheinen konnten.“
- 56 A. Lumpe, *Zur Geschichte der Wörter Concilium und Synodus in der antiken christlichen Latinität*, AHC 2 (1970), 1–21; Ders., *Zur Geschichte des Wortes σύνδοξ in der antiken christlichen Gräzität*, AHC 6 (1974), 40–53. Lumpe, *Zur Geschichte der Wörter Concilium und Synodus in der antiken christlichen Latinität*, 3–8, zeigt auf, dass das Wort *concilium* in lateinischen Texten abnahm zugunsten von *synodus*. Ein weiterer Begriff für die Bezeichnung einer Bischofsversammlung war *conventus*. Die heute gebräuchliche Unterscheidung zwischen einer Synode als einer lokalen Zusammenkunft und einem Konzil als einer übergreifenden Veranstaltung im Sinne eines ökumenischen Konzils gibt es in der Antike noch nicht, ebd. 6. Eine gewisse Ausnahme stellt Leo, ep. 103 (ACO II,4, 155 f.) dar. Leo unterscheidet an dieser Stelle zwischen dem *universale sanctumque concilium* und dem *provincialis synodus*. Lumpe wertet den Beleg allerdings als Zufall. Dagegen hatte M.A. Sainio, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki (Annales Academiae scientiarum Fennicae B 47,1) 1940, 69 f. gerade eine umgekehrte Verwendung als ursprüngliche angesehen, also *synodus* (was im lateinischen

Begriff Synode wird dagegen für die übrigen kleineren Versammlungen vorgezogen, besonders für die regelmäßig durch die Metropolen einberufenen und abgehaltenen Regionalsynoden. Eine gewisse Problematik dieser Begrifflichkeit zeigt sich bei der ‚Räubersynode‘, also Ephesus (449), eigentlich ein ordentlich durch den Kaiser berufenes, reichsweites Konzil, dem diese Bedeutung allerdings in Chalcedon abgesprochen wurde und seither mit dem von Leo verwendeten Begriff „Räubersynode“ *latrocinium* bezeichnet wird.<sup>57</sup>

In der Einladung an die Bischöfe, der *Sacra* des Kaisers, wurde festgelegt, wer teilnehmen sollte, und was das Thema der Zusammenkunft war.<sup>58</sup> Die genaue Agenda wurde im Falle von Chalcedon von den kaiserlichen Beamten vorgelegt, unter anderem eine Liste von Punkten, welche die Bischöfe abzuarbeiten hatten.<sup>59</sup> Dem Entscheidungsfreiraum der Bischöfe war mit den kaiserlichen Vorgaben klare Grenzen gesetzt. Allerdings fußten sie auf Absprachen mit den Entscheidungsträgern des Konzils. Die vorgängigen Absprachen sind in der Regel kaum dokumentiert, sie lassen sich aus verschiedenen Hinweisen erschließen, der Umfang muss allerdings meist offen bleiben.<sup>60</sup> Die Beschlüsse wurden nach dem Konzil mit kaiserlichem Dekret bekanntgegeben und als Reichsgesetz durchgesetzt. Der Kaiser berief in der Regel die Konzile mit einer sehr klaren Vorstellung, was dabei herauskommen sollte. Die Einladung zum Konzil von Ephesus (431) stellte insofern eine Ausnahme dar, die in einem Desaster endete. Allerdings war der Zerfall von Reichskonzilen in zwei Teile auch schon in den trinitarischen Streitigkeiten in 357 mit dem Zerfall des Konzils in zwei Gruppen in Seleucia und Rimini vorgekommen.

---

Sprachegebrauch erst nach Nicaea auftaucht) für die allgemeine Reichssynode und *concilium* für die Lokalsynode.

57 Leo, ep. 95 ad. Pulch. (= Doc. 51 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 51,4f): *quidquid in illo Ephe-seno non iudicio, sed latrocinio potuit pertetrari*. Allerdings hatte schon Palladius, der 381 durch Ambrosius von Mailand als Arianer verurteilt wurde, diesen Begriff verwendet, um die Willkür seiner Verurteilung zu kritisieren. Vgl. Palladius, Fragment 97 (SC 267, 284 Gryson). Tatsächlich kritisierte Palladius zahlreiche Punkte, welche Eutyches der Heimsynode und Leo Ephesus (449) vorwarf. Vgl. dazu auch Graumann, Altkirchliche Synoden, 49–51.

58 Marcian, ep. 13 (ACO II,1,1, 27 f.). Baynes, Alexandria and Constantinople, 111: „The Church council, formed on the model of the Roman senate, becomes supreme authority *in rebus divinis*. The emperor nominates and summons the senators: it is he who determines the composition of Church councils.“

59 Für die vom Kaiser vorgelegte Liste in der sechsten Sitzung vgl. Conc. Chalc. VI,17–19 (ACO II,1,2, 157 [353]).

60 Für Absprachen vor Nicaea vgl. M. Edwards, Alexander of Alexandria and the Homousion, VigChr 66,5 (2012), 482–502.



Die staatliche Einflussnahme in Chalcedon erstreckte sich auf den gesamten Ablauf der Sitzungen, da der Vorsitz mit Ausnahme von einer Sitzung nicht bei einem der Bischöfe lag, sondern bei dem kaiserlichen Abgesandten, dem *magister militum praesentalis* Anatolius. Neben der so gewährleisteten Einflussnahme des Hofes auf den Ablauf des Konzils muss auch in Betracht gezogen werden, dass die Gesandten des Papstes, welche offiziell den kirchlichen Vorsitz beanspruchten, schon sprachlich kaum in der Lage gewesen wären, die Sitzungen zu leiten. Die Legaten hatten im Blick auf die Gesamtleitung eher eine Ehrenposition. Entscheidender für die konkrete Beeinflussung des Geschehens war von kirchlicher Seite der Bischof von Konstantinopel, der ebenfalls Anatolius hieß und als gastgebender Bischof fungierte. Neben dem Vorsitzenden *magister militum* Anatolius hatte der Kaiser eine ganze Reihe ranghoher Beamter an das Konzil geschickt, welche den korrekten Ablauf überwachen und sichern sollten. Zugleich war das nähere Umfeld des Konzils von Soldaten überwacht, um Ruhestörungen – vor allem durch randalierende Mönche – zu vermeiden. Die Rolle des Militärs wurde in der Kirche allerdings durchaus zwiespältig wahrgenommen, da man sich wohl den Schutz des Kaisers für die eigene Position und eine ruhige Abhaltung erhoffte, die Synode von 449 aber auch gezeigt hatte, dass die Präsenz der Soldaten dazu eingesetzt werden konnte, die Teilnehmer unter Druck zu setzen und Zustimmung zu strittigen Beschlüssen zu erzwingen. So verwiesen die Bischöfe, welche wegen ihrer Zustimmung zu den Beschlüssen von 449 unter Verdacht geraten waren, auf die Androhung Dioscurs von Gewalt durch die Soldaten.<sup>61</sup>

### 2.2.1 *Kaiser Marcians Vorkehrungen für das Konzil*

Als einberufender Gastgeber nahm der Kaiser in der Konzeption und Gestaltung des Konzils eine zentrale Rolle ein. Die ursprüngliche Wahl des Ortes fiel auf Nicaea, kaum zufällig. Die Stadt war nicht nur günstig gelegen, sie stand für die unter Konstantin erreichte Festlegung des orthodoxen Glaubens im Symbol von Nicaea. Diese Versammlung genoss unter allen Teilnehmern höchste Wertschätzung als Garant der orthodoxen Tradition und Lehre. Die kurzfristige Verschiebung nach Chalcedon, nachdem die Bischöfe schon länger in Nicaea auf das Eintreffen des Kaisers gewartet hatten, war durch dessen Verpflichtungen in Thrakien begründet. Chalcedon war für den Kaiser besser erreichbar, die unmittelbare Nähe zur Hauptstadt mochte auch für das Aufgebot von Beamten am Konzil praktisch sein und den Austausch zwischen Kaiser und Konzil einfacher gestalten. Der Kaiser war über den Verlauf unterrichtet und gab zwi-

61 Vgl. Conc. Chalc. I,56–63 (ACO II,1,1, 75 f.).

schendurch Anweisungen, wie fortzufahren sei. Schon aus dem Brief an die versammelten Bischöfe in Nicaea wird deutlich, dass Marcian über die Stimmung und die Vorfälle in Nicaea unterrichtet war. Er gibt an, dass Atticus, Diakon von Konstantinopel, ihn über die Befürchtungen der Bischöfe über randalierende Mönche unterrichtet hatte.<sup>62</sup> Dieser Informationsaustausch ging während des Konzils weiter. In der vierten Sitzung wurde eine mehrstündige Pause eingelegt, in welcher die Vorgänge dem Kaiser berichtet wurden und man seine Reaktion abwartete.<sup>63</sup> Dennoch zog der Kaiser offensichtlich vor, das Konzil nicht nach Konstantinopel selbst zu berufen, möglicherweise da es hier viel schwieriger war, die Einmischungen und Störungen durch Mönche und andere Gruppen zu unterbinden: nach Ephesus (431) musste man die Diskussionen der Abgesandten aus der Hauptstadt hinaus nach Chalcedon verlegen. Ephesus (431) hatte aber auch die Schwierigkeit gezeigt, dass der Kaiser nicht auf Situationen reagieren konnte, wenn das Konzil zu weit weg stattfand.

Marcian traf auch in organisatorischer Hinsicht diverse Maßnahmen, damit das Konzil ruhig und geregelt ablief. Die Metropolen erhielten Anweisungen, wen sie zum Konzil einladen und mitbringen sollten und wen nicht. Neben den Bischöfen, welche von den Metropolen nach eigenem Ermessen eingeladen werden sollten, konnten auch Priester mitkommen, wenn sie für Diskussionen über den orthodoxen Glauben als hilfreich erachtet wurden.<sup>64</sup> Unerwünscht waren aber weitere Kleriker, Mönche und Laien, welche sich in Nicaea vor dem Beginn und der Verschiebung des Konzils nach Chalcedon versammelt hatten und Unruhen hervorriefen. Der Statthalter von Bithynia erhielt durch Pulcheria den Auftrag, sämtliche Kleriker, Mönche und Laien, die keine direkte Einladung für das Konzil hatten, aus dem Bezirk, in dem das Konzil stattfand, zu entfernen.<sup>65</sup> Marcian selbst erließ im Juli ein Edikt an das Volk, dass in den Bezirken des Konzils und in den Kirchen keine Versammlungen abgehalten werden dürften, dass man sich nicht in Gruppen treffen, keinen Aufruhr veranstalten und keine Leute zusammenrufen dürfe. Wer sich widersetze und einen Tumult provoziere, werde mit dem Tod bestraft.<sup>66</sup> Mit solch drastischen Vorbe-

62 Ep. 16 (ACO II,1,1, 30).

63 Conc. Chalc. IV,14 (ACO II,1,2, 109 [305]).

64 Ep. 13 (ACO II,1,1, 27 f.).

65 Ep. 15 (ACO II,1,1, 29) von Pulcheria an Strategius, den Statthalter von Bithynia. Die Rede ist insbesondere von palästinischen Mönchen, allenfalls handelt es sich um den späteren antichalcedonischen Bischof Theodosius und seine Anhänger.

66 Das Edikt fand später Aufnahme im Codex Justinianus CJ 1,12,5: *IMP. MARCIANUS A. AD POPULUM. Denuntiamus vobis omnibus, ut in sacrosanctis ecclesiis et in aliis quidem venerabilibus locis, in quibus cum pace et quiete vota competit celebrari, abstineatis omni seditione. Nemo conclamationibus utatur, nemo moveat tumultum aut impetum committat vel conven-*

reitungen und Androhungen bemühte sich Marcian, die Situation von Beginn an ruhig und unter Kontrolle zu halten. Diese Vorkehrungen und die Befürchtungen, auf denen sie beruhten, waren keineswegs unbegründet. In den Jahren vor Chalcedon war es immer wieder zu blutigen Unruhen mit zahlreichen Verletzten und Toten gekommen.<sup>67</sup> In Ephesus (431) war die ganze Stadt in die gewaltsame Auseinandersetzung der beiden Lager einbezogen. Nestorius stand unter dem Schutz von Soldaten, um den Attacken der Anhänger von Cyrill zu entgehen.<sup>68</sup> Die Unruhen weiteten sich bis Konstantinopel aus, wo Demonstrationen und Gegendemonstrationen für und gegen Nestorius Straßenschlachten hervorriefen. In 449 spitzte sich die Situation stärker auf die Bischöfe zu, die unter Androhung von Gewalt dazu gebracht wurden, den Vorstellungen von Dioscur zu gehorchen. In der Vorversammlung in Nicaea kam es zu Unruhen durch organisierte Gruppen, wobei nicht ganz klar ist, ob es sich um Unterstützer von Dioscur oder von Eutyches oder allenfalls auch um palästinische Mönche handelte.

Wie die Soldaten im Verlauf des Konzils in Chalcedon eingriffen, und ob die Drohungen Marcians umgesetzt wurden, geht aus den Akten nicht hervor. Vermutlich wurden im weiteren Umfeld der Kirche immer wieder Anhänger der verschiedenen Bischöfe daran gehindert, bis zu den Teilnehmenden vorzudringen oder ihre Sympathien zu demonstrieren. Entscheidungen wie die Absetzung von Dioscur in der dritten Sitzung des Konzils werden Reaktionen auf der Straße hervorgerufen haben. Bereits nach der ersten Sitzung wurden die Verantwortlichen von Ephesus (449) unter Arrest gestellt. Daraus kann man schließen, dass die Soldaten aktiv präsent waren, auch wenn über ihre Eingriffe nicht explizit berichtet wird. Möglicherweise wurden sämtliche Aktionen rasch im Keim erstickt, da das Edikt Marcians zeigt, dass er auf solche Fälle vorbereitet war. Für die Zeit nach dem Konzil verweisen eine ganze Serie von Edikten Marcians auf Unruhen in der Stadt.<sup>69</sup>

---

*ticula collecta multitudine in qualibet parte civitatis vel vici vel cuiuscumque loci colligere aut celebrare conetur. Nam si quis aliquid contra leges a quibusdam sibi existimet perpetrari, liceat ei adire iudicem et legitimum postulare praesidium. Sciant sane omnes, quod, si quis contra huius edicti normam aut agere aliquid aut seditionem movere temptaverit, ultimo supplicio subiacebit. A. 451. Vgl. dazu Dove, Constitutiones, 11.*

67 Einen Überblick über Gewaltexzesse an Synoden bietet Ramsay McMullen. McMullen, *Voting About God in Early Church Councils*, New Haven – London 2006, 56–77. Vgl. auch oben, Kap. 1.

68 Vgl. ACO I,1,2, 10; ACO I,1,3, 12; ACO I,1,3, 46 f.; ACO I,1,5, 14; 128 f. Vgl. auch McMullen, *Voting About God*, 89.

69 *Documenta post Concilium* 22–25 (ACO II,1,3, 119–124 [478–483]).

### 2.2.2 *Die Rolle der kaiserlichen Beamten*

Für ein kirchliches Konzil erstaunt die Anzahl hoher Beamter, welche nicht nur an den Sitzungen teilnahmen – besonders an der ersten –, sondern in den meisten Sitzungen auch den Vorsitz innehatten, im Gegensatz zu der überwiegenden Anzahl kirchlicher Synoden und Konzile, wo der Vorsitz beim gastgebenden Bischof oder dem Metropoliten lag.<sup>70</sup> Die Menge der delegierten Beamten und staatlichen Würdenträger symbolisierte allen Teilnehmenden die staatspolitische Bedeutung des Konzils. Die Tatsache, dass ein Staatsbeamter die Sitzungen leitete, sollte den Bischöfen mutmaßlich die staatspolitische Dimension klarmachen, welche eine volle Partizipation und Einsatz im Sinne des Kaisers erforderte. Die Bischöfe waren durch ihre Gerichtsbarkeit und andere Privilegien in verschiedenen Bereichen auch mit politischen Funktionen ausgestattet. Die Beamten machten deutlich, dass die Bischöfe auch am Konzil nicht nur als kirchliche, sondern auch als staatliche Würdenträger partizipierten.<sup>71</sup> Als Bischöfe waren sie dafür verantwortlich, dass in ihrem Gebiet die Religion in ihrer staatspolitischen Bedeutung wahrhaft ausgeübt wurde. Am Konzil waren sie in dieser Doppelrolle gefragt, um die kirchenpolitischen Fragen und Differenzen nicht bloß in kirchlicher Perspektive anzugehen, sondern auch mit staatspolitischem Verständnis. Die hohe Zahl der Beamten in der ersten Sitzung, welche zumindest aus disziplinarischer Sicht die potentiell problematischste war, verstärkt den Eindruck, dass den Beamten neben der Würdigung des Konzils auch eine einschüchternde Rolle zugeordnet war. Nicht zufällig hatte einer der obersten militärischen Befehlshaber, dessen Truppen vor der Stadt stationiert waren, den Konzilsvorsitz inne.<sup>72</sup> Da eine beachtliche Anzahl der Bischöfe schon 449 dabei waren, war ihnen auch bewusst, dass ihre Partizipation im Sinne des Kaisers auch erzwungen werden konnte.

70 Vgl. Weckwerth, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis*, 51. Dabei ist im Westen vielfach das Anciennitätsprinzip ausschlaggebend für die Würde des Metropoliten gewesen, während im Osten der zivile Status der Stadt den kirchlichen bestimmte.

71 Für die Rolle der Bischöfe in der spätantiken Gesellschaft vgl. P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian empire*, Madison 1992; Ders., *The Study of Elites in Late Antiquity*, *Arethusa* 33 (2000), 321–346; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition* (*The Transformation of the Classical Heritage* 37), Berkeley 2005; C. Sotinel, *Le personnel épiscopal: enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité*, in: *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: image et autorité: actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome*, Rome 1998, 105–126. Zu den unterschiedlichen Ansprüchen kirchlicher und gesellschaftlicher Art an die Bischöfe vgl. *The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise*, hg. v. von A. Fear / J. Fernández Ubiña / M. Marcos Sanchez, London – New York 2013.

72 Vgl. de Ste. Croix, *The Council of Chalcedon*, 289.

Geoffrey de Ste. Croix hat darauf aufmerksam gemacht, dass den Beamten bisher nicht die Bedeutung zugemessen wurde, welche ihrer Einflussnahme auf das Konzil entspricht.<sup>73</sup> Die Korrespondenz der Bischöfe im Vorfeld des Konzils zeigen die Vermittlungsfunktionen auf, welche hohe Beamte einnahmen. Verschiedene der am Konzil anwesenden Beamten waren Adressaten von Briefen Theodoret's, ähnliche Bekanntschaften und Loyalitäten können für eine Vielzahl der Bischöfe, vor allem der Metropolit, vorausgesetzt werden. Die Beamten vermittelten dem Kaiser die Anliegen und Probleme einzelner Bischöfe und Parteien und wirkten in ihrem Interesse am Hofe. Besonders aufschlussreich ist diesbezüglich die reiche Korrespondenz Theodoret's.<sup>74</sup> Der Konzilsvorsitzende *magister militum praesentalis* Anatolius ist aus dieser vorgängigen Korrespondenz bekannt.<sup>75</sup> Er war für eine ganze Reihe von orientalischen Bischöfen vor dem Konzil eine wichtige Ansprechperson am Hof, da er zuvor in der Diözese Oriens als *magister militum per Orientem* stationiert gewesen war. Die Wahl des Anatolius als Vorsitzenden bot sich auch an, weil Anatolius einerseits Kenntnisse der Vorgänge hatte, andererseits aber nicht in die vergangenen Synoden involviert gewesen war. Die Wahl des Anatolius bedeutete aber eine deutliche Parteinahme durch den Kaiser, da Anatolius schon vor dem Konzil mehrfach als Fürsprecher Theodoret's aktiv geworden war, mit dem ihn ein reger Briefkontakt verband. Ebenso war er mit Ibas von Edessa bekannt.<sup>76</sup> Darüber hinaus war Anatolius aber auch ein gewiefter und bewährter Diplomat, der unter Theodosius II. sowohl einen Vertrag mit den Persern

73 De Ste. Croix, *The Council of Chalcedon*, 285–294. Vgl. auch de Vries, *Die Struktur der Kirche*, 72–76.

74 Neben dem Vorsitzenden Anatolius, vgl. Thdt., ep. 45 (SC 98, 118–120 Azéma); ep. 79 (SC 98, 182–188 Azéma); ep. 111 (SC 111, 42–46 Azéma); ep. 119 (SC 111, 76–82 Azéma) mit der Bitte, in den Westen gehen zu dürfen und an eine Synode zu appellieren.; ep. 121 (SC 111, 82–84 Azéma); ep. 138 (PG) / 139 (SC 111, 142–146 Azéma); an Aspar vgl. Thdt., ep. 139 (PG) / 140 (SC 111, 148–150 Azéma); der an der Heimsynode von 448 wichtige Florentius war ebenfalls ein Briefpartner von Theodoret, vgl. Thdt., ep. 89 (SC 98, 136–238 Azéma); ep. 117 (SC 111, 72–74 Azéma), ebenso Vincomalus, der *magister officiorum* vgl. ep. 140 (PG) / 141 (SC 111, 148–150 Azéma) und Nomus vgl. Thdt., ep. 81 (SC 98, 192–198 Azéma); 96 (SC 111, 10–12 Azéma). Als Verurteilter von 449 hatte Theodoret allerdings auch ein spezielles Interesse, seine Beziehungen auf das Konzil hin zu aktivieren.

75 Anatolius war von 433 bis 446 *magister militum per Orientem* gewesen und davor Konsul im Jahre 440, zudem seit mehreren Jahren (mindestens seit 447) im Range eines *patricius*. Vgl. PLRE II, 84–86. Vgl. zu Anatolius und seiner Rolle am Konzil auch de Ste. Croix, *The Council of Chalcedon*, 288–291.

76 Vgl. de Ste. Croix, *The Council of Chalcedon*, 290 f.

ausgehandelt hatte, als auch die Verhandlungen mit Attila geführt hatte, und damit bestens für die Verhandlungen mit den Bischöfen gewappnet war.<sup>77</sup>

Ein weiterer bekannter Beamte war Florentius. Seine Ämterliste wird aufgezeichnet als sechsfacher Prätorianerpräfekt, Stadtpräfekt, Konsul und Patriarch. Florentius nahm bereits im Konflikt um Nestorius eine wichtige Rolle ein, er wirkte als Prätorianerpräfekt zusammen mit dem Bischof für den Erlass der Häretikergesetzgebung von 428 (CT XVI,5,65) und wurde nach dem missglückten Konzil in Ephesus (431) von Theodosius II. mit der Wiederherstellung des Friedens beauftragt. Neben den Gesetzen gegen Häretiker strengte er auch die Verbannung der Prostitution aus Konstantinopel an, was auf einen gewissen religiösen Eifer schließen lässt. Das Gesetz sollte allerdings schon bald wieder aufgehoben werden, weil der Staatskasse damit wichtige Einnahmen entgingen.<sup>78</sup> An der Heimsynode im Jahre 448 sollte er im Namen von Theodosius II. eine faire Behandlung von Eutyches garantieren. Dabei nahm Florentius – möglicherweise gegen die Intention von Theodosius II. – eine aktive Rolle in der Verurteilung von Eutyches ein. Florentius war auch mit Theodoret bekannt, der ihm zwei Briefe schrieb, in denen er um Unterstützung bat.<sup>79</sup>

Ein weiterer Beamte war Vincomalus, der auch an den Sitzungen des zweiten Konzilssteils dabei war. Vincomalus war ebenfalls kirchlich sehr interessiert und hatte sogar in einem Kloster gelebt, wobei er allerdings weiterhin seine Pflichten als Senator wahrgenommen hatte. Unter Marcian war er in den aktiven Dienst zurückgekehrt und hatte das Amt des *magister officiorum* übernommen.<sup>80</sup>

Für Chalcedon ist die eminente Bedeutung der kaiserlichen Beamten und damit indirekt auch des Kaisers zu konstatieren.<sup>81</sup> Dies war keineswegs immer der Fall. In Ephesus (431) erklärte der kaiserliche Beamte Candidianus, er sei nicht befugt, inhaltlich auf das Konzil einzuwirken oder an den Diskussionen

77 Vgl. de Ste. Croix, *The Council of Chalcedon*, 289.

78 CT XV,8,1 und die Aufhebung in NTh 18,1. Zu Florentius und seinem Eifer gegen die Prostituierten vgl. auch Traina, 428AD, 34. Grundsätzlich zu Florentius PLRE II, 478–480. Vgl. seine Charakterisierung bei Harries, *Men Without Women*, 83: „his earnest but ill-fated concern to reform the morals of the capital“.

79 Vgl. auch Bevan/Gray, *The Trial of Eutyches*, 650.

80 Vgl. dazu Amirav, *Authority and Performance*, 94.

81 Gegen van Parys, *Historical Evidence*, 317: „This imperial influence should not be exaggerated ... It does not appear to be stronger than that exercised at earlier councils, moreover.“ Dagegen V.C. Samuel, *Proceedings of the Council of Chalcedon and Its Historical Problems*, *Ecumenical Review* 22 (1970), 321–347, hier 324: „No council either before or after had State officials appointed to preside over them.“

teilzunehmen.<sup>82</sup> Bereits an der Heimsynode von 448, wo mit Florentius ebenfalls ein kaiserlicher Beamter zugegen war, galt diese Einschränkung offensichtlich nicht mehr, vielmehr waren es dessen Fragen, die Eutyches auf eine klare Position festlegten.<sup>83</sup> Auch in Ephesus (449) lässt sich eine aktive Rolle des *comes* Helpidius feststellen.<sup>84</sup> Eine so starke Einmischung in die inhaltliche Diskussion wie sie Florentius an der Heimsynode betrieb, lässt sich in Chalcedon nicht ausmachen, allerdings steuerten die Beamten die Diskussion indirekt mindestens ebenso effizient, wie sich zeigen wird.

Neben Anatolius, der den Vorsitz hatte, und den weiteren hohen Beamten, die wohl eher eine repräsentative Rolle einnahmen, hatte der Kaiser auch Sekretäre und Schreiber zur Verfügung gestellt, welche zusammen mit den Sekretären des Bischofs Anatolius für die Anfertigung der Protokolle verantwortlich waren und teilweise auch Petitionen und andere Dokumente verlasen.

### 2.2.3 *Leitfiguren auf kirchlicher Seite*

Auf kirchlicher Seite hatte nominell Leo von Rom durch seine Gesandten den Vorsitz über das Konzil inne. Trotz seiner Abwesenheit nahm Leo entscheidenden Einfluss auf das Konzil und seine Beschlüsse aufgrund der Bedeutung, welche der Kaiser ihm zumaß.<sup>85</sup> Leo war seit den Briefen von Eutyches und Flavian aktiv in die Vorgänge einbezogen. Ein reger Briefwechsel bezeugt sein Engagement und die verschiedenen Personenkreise, die er für die Durchsetzung seiner Sichtweise anschrieb. Neben dem Bischof von Konstantinopel zählten auch konstantinopolitanische Mönche zu seinen Korrespondenten, daneben die Kaiserfamilie, wobei er sich sowohl an die Kaiser im Osten wie auch im Westen wandte.

Leo war 440 Bischof geworden und hatte gleich von Beginn seiner Amtszeit an deutlich gemacht, dass er sich als Oberhaupt der gesamten Kirche verstand, dem es oblag, für kirchliche Ordnung, die Beachtung der Kanones und die wahre Lehre zu sorgen. In Auseinandersetzungen mit Pelagianern

82 Vgl. dazu oben, Kap. 1.1.3.

83 Conc. Chalc. 1,521; 1,526; 1,543 (ACO II,1,1, 142–144).

84 Conc. Chalc. I,111; I,118 (ACO II,1,1, 85 f.) und weitere Interventionen.

85 Zu Leo vgl. an neuerer Literatur Blaudeau, *Le siège de Rome*; G. Demacopoulos, *The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, Philadelphia 2013, 39–72; Ph. Henne, *Léon le Grand*, Paris 2008 sowie W. Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, JTS 11 (1960), 25–51; B. Neil, *Leo the Great (Fathers of the Church)*, Abingdon – New York 2009; B. Studer, *Leo der Grosse und der Primat des römischen Bischofs*, in: *Unterwegs zur Einheit: FS für Heinrich Stirnimann*, hg. v. J. Brantschen / P. Selvatico, Freiburg 1980, 617–630; S. Wessel, *Leo the Great and the spiritual re-building of a universal Rome (SVigChr 93)*, Leiden 2008.

und Manichäern verfocht er eine strenge und klare disziplinarische Ordnung, indem er die vollkommene Unterwerfung unter die römische Doktrin oder aber staatliche Verfolgung anordnete. Im Falle der mutmaßlichen Manichäer rief er seine Mitbischöfe und die Gemeindeglieder auf, sie auf die Probe zu stellen,<sup>86</sup> ihnen nachzuspionieren und sie anzuzeigen, damit sie ausgeschlossen werden konnten. Die gemeinsame Abwehr gegen die vorgetäuschten Christen (in den Worten Leos) sollte dazu dienen, die kirchliche Identität zu festigen und die katholischen Maßstäbe zu verinnerlichen.<sup>87</sup> In Rom veranstaltete er unter Einbezug der zivilen Behörde eine gerichtliche Untersuchung, die gemäß Susan Wessel als erste Inquisition in Rom bezeichnet werden kann.<sup>88</sup> Auch im Konflikt um die Rolle des Bischofs Hilarius von Arles hatte Leo mit kaiserlicher Hilfe seine Politik mit Nachdruck verfochten.<sup>89</sup> In dieser Auseinandersetzung hatte Leo eindrückliche kaiserliche Unterstützung erlangt. Der Kaiser anerkannte in einem juristischen Kontext die Primatsrechte des Papstes.<sup>90</sup>

Gleichzeitig rief Leo immer wieder zur Gnade auf und forderte, Reumütigen zu verzeihen und sie wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen. Die Erlangung der kirchlichen Gnade setzte bei Leo allerdings ein Schuldbekenntnis und die Absage von den früheren Positionen voraus. So setzte er in der Auseinander-

86 Gemäß Leo sollte man ihnen bei der Eucharistiefeier Wein zu trinken anbieten, denn das würden sie verweigern aufgrund der im Wein enthaltenen dunklen Elemente. Vgl. Leo, Sermon 42,5. Vgl. Auch Wessel, *Leo the Great*, 124; V.H. Drecoll / M. Kudella, Augustin und der Manichäismus, Tübingen 2011, 181–188.

87 H.O. Maier, „Manichee!\": Leo the Great and the Orthodox Panopticon, *J ECS* 4,4 (1996) 441–460.

88 Vgl. Wessel, *Leo the Great*, 38: „The doctrinal disciplinarian that was Leo's *persona* as the new bishop of Rome came into sharpest focus when he confronted the Manicheans (444). Here he orchestrated what could be considered the first inquisition at Rome.“ Vgl. auch ebd., 121–127.

89 Vgl. zum Konflikt mit Hilarius von Arles vgl. Wessel, *Leo the Great*, 53–96. Der Konflikt zwischen Leo und Hilarius entbrannte über die Verurteilung und Absetzung des gallischen Priesters Chledonius durch eine lokale, von Hilarius organisierte Synode. Das weckte bei Leo den Verdacht, dass Hilarius sich überregionale Rechte aneignen wollte. Hilarius reiste in Gallien herum und übte eine Art Supervision über die Gemeinden aus und weihte auch Bischöfe, was in der Klage Leos die Rechte der jeweiligen Metropolen einschränkte. Vgl. Leo, ep. 10,4,6 (*Regesta Pontiff.* 407). Hilarius, wurde in Rom gerügt und mit eingeschränkten Rechten zurückgeschickt, während Leo vom Kaiser erwirkte, dass seine Rechte gegenüber den übrigen Bischöfen auch gestärkt wurden und ein anderer Bischof (Leontius aus der Region von Vienne) die zuvor von Hilarius wahrgenommenen Aufgaben übernahm.

90 Nov. Valent. III (176, Haenel) von 445: *Sed hoc illis omnibusque pro lege sit quidquid sanxit vel sanxerit apostolicæ sedis auctoritas ita ut quisquis episcoporum quidquid sanxit vel sanxerit evocatus venire neglexerit, per moderatorem eiusdem provincie adesse cogatur.* Vgl. Ullmann, Gelasius, 65; Wessel, *Leo the Great*, 53–96.



setzung mit pelagianischen Klerikern fest, dass sie die pelagianischen Lehren verurteilen und ein katholisches Glaubensbekenntnis unterzeichnen mussten. Verweigerten sie dies, wurden sie aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.<sup>91</sup> Ein zusätzliches Problem stellten Kleriker dar, die nicht in den Kirchen blieben, in denen sie ursprünglich ordiniert wurden. Auch in dieser Frage, die in Chalcedon auch in die Kanones aufgenommen wurde, drang Leo auf härtere Sanktionen, um die Kleriker notfalls ihres Amtes und der kirchlichen Gemeinschaft zu entheben, wenn sie sich weigerten, zu ihren Kirchen zurückzukehren.<sup>92</sup> In einem Kontext allgemeiner Verunsicherung durch die Bedrohung und die Überfälle durch die eindringenden Völker an allen Grenzen der westlichen Reichshälfte errichtete Leo die kirchliche Disziplin und Ordnung als Mittel des Zusammenhalts gegen die stets drohende Zersetzung kirchlicher Strukturen und kirchlicher Identität.<sup>93</sup> In seinem eigenen Einflussgebiet, den Gemeinden in Süd- und Mittelitalien, schuf Leo eine klare kirchliche Hierarchie, die er dem föderalistisch geprägten (bröckelnden) zivilen Verwaltungssystem entgegensetzte.<sup>94</sup> Er bemühte sich zudem, seinen Einfluss auszuweiten, indem er den illyrischen Bischöfen Vorgaben machte und auch die Bischöfe von Sizilien an seine Synoden einlud.<sup>95</sup> Auch die Konfrontation mit Hilarius kann als Ausweitung der römischen Rechte gesehen werden, denn während des vierten Jahrhunderts übte Mailand und nicht Rom Einfluss auf die gallischen Gemeinden aus.<sup>96</sup>

91 Leo, ep. 1,2 (PL 54, 594f.).

92 Leo, ep. 1,5 (PL 54,596f.). Das Konzil nahm die Frage ebenfalls in seinen Kanones auf, vgl. Kap. 4,3,1.

93 Susan Wessel hat argumentiert, dass Leos Insistieren auf seine Rechte und die Durchsetzung kirchlicher Disziplin den durch die Völkerwanderung arg geschädigten Städten und Metropolen im Westen eine tröstliche Stabilität und Einbindung in ein funktionierendes Ganzes suggerierte. Vgl. Wessel, *Leo the Great*, 135 f.

94 Vgl. Wessel, *Leo the Great*, 127: „A number of disciplinary matters that had arisen among the churches of southern and central Italy were also addressed by Leo. Together their resolution reveals his commitment to implementing and enforcing a uniform set of canons that imposed a view of ecclesiastical discipline, rooted in a deeper sense of justice, that facilitated order and stability within the hierarchy. This was a departure from a secular model of government that ascribed a measure of autonomy to the provinces and that tolerated a provincial legal system whose details differed from the central administration.“

95 Vgl. Leo, ep. 16 und Demacopoulos, *The Invention of Peter*, 53: „This letter [ep. 16] serves as a prime example of the ways the Petrine discourse made possible the assertion of papal authority. Seeking to expand Roman influence in the region but uncertain of the degree of episcopal submission that he will receive, Leo repeatedly leans on the Petrine topos as his primary rhetorical strategy for achieving his goals.“

96 Vgl. Demacopoulos, *The Invention of Peter*, 54 mit Verweis auf R. Mathisen, *Ecclesiological Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington 1989. Leo,

Leos Interesse an kirchlichen Strukturen und Normen zeigte sich insbesondere in seiner Weiterentwicklung des römischen Primatsanspruches.<sup>97</sup> Leo griff den schon vor ihm öfters verwendeten Begriff des Papstes als Erbe Petri, *haeres Petri*, auf und deutete ihn explizit juristisch.<sup>98</sup> Er bezeichnete sich selbst als *indignus haeres beati Petri*, wobei er die Unwürdigkeit seiner Person der Funktion seines Amtes gegenüberstellte, welche ihm die Autorität des Petrus als des Apostelfürsten verlieh. Diese Autorität bestand unter anderem darin, den wahren Glauben zu schützen.<sup>99</sup> Diese Streiflichter auf Leos Karriere vor dem Konzil machen das Interesse deutlich, welches Leo an ekklesiologischen Fragen und der christologischen Streitfrage mitbrachte.

Am Konzil wurde Leo durch seine Gesandten Paschasinus von Lilybaeum, Lucentius von Asculum und dem Presbyter Bonifatius repräsentiert. Den Vorsitz des Papstes konnten sie nur gerade in der dritten Sitzung, welche den Fall von Dioscur behandelte, ausüben. Die päpstlichen Gesandten brachten den Primatsanspruch des Papstes dadurch zum Ausdruck, dass sie als erste ihre Voten abgaben. Diese Position war ausgesprochen wichtig, insofern die nachfolgenden Bischöfe dem Urteil in aller Regel zustimmten, um nicht die Einstimmigkeit des Entschlusses zu gefährden.<sup>100</sup> Durch ihre schlechten Sprachkenntnisse waren die Legaten kaum fähig, schnell und spontan in das Geschehen

---

ep. 10 an die gallischen Bischöfe mit seiner Version des Konfliktes mit Hilarius zeigt die massivste Inanspruchnahme der Petrinologie in der Korrespondenz Leos mit den gallischen Bischöfen, vgl. Demacopoulos, ebd. Leo stellte das Verhalten von Hilarius als eine Usurpation der Autorität und Vorrechte von Petrus (und nicht seiner eigenen) dar. Demacopoulos betont, dass die päpstlichen Autoritätsansprüche als Forderungen und Wünsche zu verstehen sind und nicht als ekklesiologische Realitäten. Vgl. ebd. 56.

97 Vgl. dazu Ullmann, Gelasius, 61–87.

98 Mit dem Begriff des Erben nahm Leo eine juristisch klar definierte Terminologie auf, die besagt, dass ein Erbe die Funktion und Rechtstellung des Erblassers (in diesem Falle Petrus) übernimmt. Vgl. Leo, *Sermo* 3,2; 4,2; 4,4; 5,2; 5,4 und dazu Ullmann, Gelasius, 69 sowie D. Powell, *Haeres Petri: Leo I and Church Order*, International journal for the Study of the Christian Church 8 (2008), 203–210; kritisch dazu Neil, *Leo the Great*, 39 f. die auf die Umdeutung des juristischen Begriffs aufmerksam macht, da ein *indignus haeres* juristisch nicht erberechtigt war. Demacopoulos, *The Invention of Peter*, 41–45, hat darauf aufmerksam gemacht, dass Leo das Thema insbesondere in den Homilien behandelte, die er zum Jahrestag seiner Amtseinssetzung hielt, da dann eine Reihe anderer Bischöfe zugegen waren.

99 Petrus als Richter über die Häretiker erscheint schon bei Tertullian, *Adv. haer.* (CSEL 47,3, 213,13–15 Tempisky): *Simon Magnus, qui in Actis Apostolorum condignam meruit ab apostolo Petro iustamque sententiam.*

100 Vgl. dazu R. Price, *Presidency and Procedure*, AHC 41,2 (2009), 241–274: 259 f.; 266; MacMullen, *Voting About God*, 99.

eingzugreifen.<sup>101</sup> Diese eingeschränkte Teilnahmefähigkeit wird in den Akten dadurch deutlich, dass die Voten der Abgeordneten auf lateinisch erfolgten und erst übersetzt werden musste. Der Diskussionsfluss kam damit immer ins Stoppen.<sup>102</sup> Vermutlich verstanden die Abgesandten allerdings genügend Griechisch, um die Diskussion verfolgen zu können, ohne auf permanente Übersetzung angewiesen zu sein.

Grundsätzlich war das Konzil geprägt durch den Wegfall der wichtigen kirchlichen Leitfiguren. Als großer Dominator der Kirchen im Osten und des Konzils in Ephesus (449) wäre Dioscur von Alexandria prädestiniert gewesen, wiederum eine Leitungsrolle zu übernehmen. Allerdings machten die Vorkehrungen von Leo dies von Beginn an unmöglich. Dioscur wurde bereits nach der ersten Sitzung dispensiert. Damit stand das Konzil ohne Leitfiguren da. Die weiteren dispensierten Bischöfe – Juvenal von Jerusalem, Thalassius von Caesarea, Basilius von Seleucia und Stephan von Ephesus – konnten sich erst im Verlaufe des Konzils rehabilitieren und erreichten daher auch keinen maßgeblichen Einfluss mehr.

Unter den übrig gebliebenen Metropolitane waren noch Maximus von Antiochia<sup>103</sup> und Anatolius von Konstantinopel prominente Figuren, beide allerdings mit sehr wenig Erfahrung, da sie erst nach 449 ihr Amt in der Nachfolge von Domnus von Antiochia und Flavian von Konstantinopel übernommen hatten und ihre Wahl von Dioscurs Gnaden war. Damit mussten sie sich vor ihren Mitbischöfen erst bewähren. Bei Maximus bestand zudem bis zur zehnten Sitzung mit der offiziellen Anerkennung der Rechtmäßigkeit seiner Wahl und der Absetzung von Domnus die Gefahr, dass die Bischöfe seine Wahl für ungültig erklärten. Während Maximus relativ unauffällig blieb, nahm Anatolius von Konstantinopel durch seinen Erzdiakon, der sehr aktiv in das Geschehen involviert war, von Beginn an Einfluss auf den Verlauf des Konzils.

101 Vgl. Zu den Sprachkenntnissen der Bischöfe vgl. F. Millar, *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408–450)*, Berkeley u. a. 2006, insbes. 97–106.

102 Vgl. etwa als Beispiel Conc. Chalc. I, 276 (ACO II, I, 1, 115).

103 Maximus wird manchmal mit dem antiochenischen Diakon Maximus gleichgesetzt, der in Ephesus (449) als Unterstützer von Dioscur Theodoret und Domnus angeklagt hatte. Diese Identifikation ist allerdings schwierig, Bischof Maximus gehörte früh zu den Unterstützern des *Tomus Leonis* und keine seiner Äußerungen während des Konzils von Chalcedon weisen in die Richtung, dass er der antiochenischen Position feindlich gegenüberstand. Er bestätigte etwa explizit die Orthodoxie des Theodoret in Conc. Chalc. VIII, 18 / gr. IX, 18 (ACO II, I, 3, 10 [369]) und des Ibas in Conc. Chalc. X, 163 / gr. XI, 163 (ACO II, I, 3, 40 [339]). Vgl. auch Th. Hainthaler, *Christologische Positionen der Patriarchen auf dem Thronos von Antiochien*, in: Grillmeier, *Jesus der Christus* 2, 3, 292, Anm. 1.

Anatolius<sup>104</sup> von Konstantinopel, der auf den Rückhalt des Kaisers zählen konnte, war derjenige, welcher am stärksten vom Wegfall der übrigen Metropolen um Dioscur profitierte. Mit der Verschiebung des Konzils nach Chalcedon übernahm Anatolius die Rolle des gastgebenden Bischofs, obwohl Chalcedon mit Eleutherius einen eigenen Bischof hatte. Es erstaunt allerdings nicht, dass in diesem Falle der bei weitem bedeutendere Anatolius diese Rolle übernahm, indem er die Protokollanten stellte und in den inoffiziellen Sitzungen und Absprachen eine leitende Funktion übernahm. Schon in der Vorbereitung des Konzils hatte Anatolius durch seinen Schulterschluss mit Leo von Rom eine wichtige Rolle übernommen. Die des Griechischen zu wenig mächtigen Legaten aus Rom mussten dagegen regelmäßig zurückstehen. Insbesondere leitete Bischof Anatolius die kleinen, in der Regel in den Akten nicht dokumentierten Zwischensitzungen und Absprachen, die im Bischofspalast stattfanden. Als gastgebender Bischof, dessen Erzdiakon die protokollarische Leitung hatte, konnte Anatolius das Geschehen entscheidend mitbestimmen. Seine Diakone und Erzdiakone nahmen entscheidende Rollen im formalen Ablauf des Konzils ein, sie dienten als Informanten des Kaisers, überwachten und verwalteten die Protokollierung des Konzils, nahmen Petitionen entgegen, lieferten Dokumente und nahmen zweifellos auch daneben zahlreiche wichtige Funktionen wahr, welche das Gelingen des Konzils garantierte. Trotz dieser Rolle als gastgebender Bischof ist das Wirken von Anatolius selten eigens gewürdigt worden und auch sein Einfluss ist entsprechend weitgehend unterschätzt worden.<sup>105</sup> Im Verlauf der weiteren Untersuchung wird sich aber immer wieder das kirchenpolitische Geschick von Anatolius in der Durchsetzung der Interessen von Konstantinopel zeigen. Die Einflussnahme von Anatolius war allerdings diskret. Er trat selten als Meinungsmacher in den Vordergrund, aber da er jeweils nach den römischen Legaten sein Votum abgeben konnte, waren seine Äußerungen entscheidend. Dazu kam, dass das Konzil verschiedene Punkte verabschiedete, welche die Stellung von Anatolius beträchtlich stärkten. Die Vorschläge dazu brachte jeweils der Erzdiakon Aetius ein.<sup>106</sup>

104 Vgl. zu Anatolius DHGE (Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques ) 2 1914 Art. Anatole, 1497–1500.

105 Vgl. aber eine beiläufige Anerkennung bei Blaudeau, *Alexandrie et Constantiople*, 320; Frend, *Monophysite Movement*, 172, attestiert Anatolius „skill and clear-sightedness.“ Chadwick, *Exile and Death of Flavian*, 26: „The evidence suggests, in short, that Anatolius was a subtle and acute ecclesiastical statesman.“

106 Neben dem Primatsrecht von Konstantinopel standen auch Vorrechte des Bischofs von Konstantinopel gegenüber den Bischöfen Kleinasiens und die Bedeutung der Heimsynode zur Diskussion, vgl. Kap. 4.3.5.

Anatolius stammte ursprünglich aus Alexandria und war als *apocrisarius* (permanenter Gesandter und Vertreter) von Dioscur nach Konstantinopel gekommen.<sup>107</sup> Nach der Verurteilung Flavians in Ephesus und seiner Exilierung, vielleicht aber noch vor seinem Tod,<sup>108</sup> wurde Anatolius auf Vorschlag Dioscurs zum neuen Bischof von Konstantinopel gewählt, da man sich in Konstantinopel wieder einmal auf keinen Kandidaten aus dem Klerus einigen konnte.<sup>109</sup> Dioscur hatte den Bischofsthron des abgesetzten Flavian sicher in der Hoffnung mit einem seiner Leute besetzt, damit den Osten und den Hof noch besser beeinflussen zu können. Anatolius wurde offensichtlich in Konstantinopel ohne Konflikte akzeptiert. Schnell zeigte sich, dass Anatolius den Umschwung durch den Tod von Theodosius II. und die kritischen Anfragen an seine Orthodoxie und Integrität aus Rom zum Anlass nahm, sich neu auszurichten und sich von seinem früheren Bischof zu distanzieren. Er näherte sich Leo an und suchte dessen Anerkennung; zudem erwarb er die Unterstützung und das Vertrauen des neuen Kaisers Marcian. In der Vorbereitung des neuen Konzils ließ er im Oktober 450 den *Tomus Leonis* von den Bischöfen der Heimsynode<sup>110</sup> unterschreiben und stellte damit die Weichen für den Richtungswechsel in Chalcedon.

Eine weitere wichtige Persönlichkeit war Euseb von Dorylaeum. Euseb war keiner der großen Metropoliten, sondern nur Titularbischof von Dorylaeum.<sup>111</sup> Dennoch hatte Euseb den Bischofstitel und ein gesichertes Einkommen, mit dem er sich in Konstantinopel aufhielt.<sup>112</sup> In Konstantinopel war der juristisch gebildete Euseb seit seiner Kampagne gegen Nestorius gut bekannt und nahm in seiner freien Stellung auf die Ereignisse in und vor Chalcedon entscheidenden Einfluss. Er hatte nicht nur mit seiner Häresieanklage gegen Eutyches die nachfolgenden Ereignisse ausgelöst, entscheidende Bedeutung für den Verlauf hatte auch, dass Euseb nach dem Konzil von Ephesus (449) nach Rom geflücht-

107 Vgl. Liberatus, Brev. 13, (ACO II,5, 76).

108 Das Datum des Todes von Flavian ist umstritten. Er könnte schon sehr rasch auf dem Weg ins Exil gestorben sein oder aber erst dort, vgl. Chadwick, *Exile and Death*, 19–21.

109 Vgl. Theodor Lector, *Epitome* 351 (GCS.NF 3, 99 Hansen).

110 Vgl. dazu die Sitzung zu Eustathius und Photius XIX,23 (ACO II,1,3 106 [465]) und unten, Kap. 4 zu dieser Heimsynode. Neben Eustathius von Berytus befanden sich offensichtlich auch Maximus von Antiochia und zahlreiche weitere Bischöfe in Konstantinopel und unterzeichnete die Beschlüsse der Heimsynode. Da es sich vermutlich um die erste Heimsynode seit dem Machtwechsel handelte und sich auch ein Richtungswechsel in der Kirchenpolitik abzeichnete, ist es wahrscheinlich, dass eine ganze Reihe von Klägern und anderen Interessierten an dieser Heimsynode zugegen waren.

111 Vgl. Constas, *Proclus of Constantinople*, 54–55.

112 Conc. Chalc. I,419 (ACO II,1,1, 131).

tet war und dort Leo zum Mistreiter gewonnen hatte. Da er in Ephesus (449) zusammen mit Flavian verurteilt worden war, teilte er dessen Prestige als Vorkämpfer für den orthodoxen Glauben. Dieser Einfluss zeigt sich etwa darin, dass Euseb in der Kleingruppe dabei war, welche die Glaubenserklärung überarbeitete. Dazu trat er als Ankläger von Dioscur auf. In seiner Rolle als Ankläger von Eutyches und später von Dioscur legte Euseb großen Wert auf einen formal korrekten Ablauf, um die Anfechtbarkeit der Entscheide zu minimieren. Er begründete dieses Vorgehen damit, dass ein Kläger für falsche Anklagen strafbar war und er sich daher absichern musste.<sup>113</sup> Diese Sensibilität für die formale Korrektheit kirchlicher Abläufe schlägt sich auch in den Akten nieder, welche auf Verlangen von Euseb alle entscheidenden Vorgänge mit den entsprechenden Dokumenten und Anklageschriften dokumentierten.<sup>114</sup> Das Beharren auf formalen Kriterien (etwa die Beachtung der dreimaligen Vorladung vor einer Verurteilung *in absentia*) sollte den Umgang des Konzils mit den unterschiedlichen Konfliktfällen entscheidend prägen.

Neben diesen Leitfiguren in kirchenpolitischem und theologischem Sinne treten vereinzelte Bischöfe als Wortführer auf. Hier ist in der ersten Sitzung Theodor von Claudiopolis zu nennen in Stellvertretung für die Bischöfe, welche Flavian im Stich gelassen hatten.<sup>115</sup> In den theologischen Fragen ist Basilius von Seleucia, der Metropolit der Provinz Isauria, aufgrund der neueren Untersuchungen zur Formel von Chalcedon als bedeutende Gestalt ins Blickfeld geraten.<sup>116</sup> Er wurde in der ersten Sitzung von Chalcedon als Mitverantwortlicher dispensiert. Basilius war derjenige Metropolit, der die meisten Suffragane am Konzil dabei hatte. Er gehörte zudem zu denjenigen Bischöfen, die sowohl an der Heimsynode als auch in Ephesus (449) dabei gewesen waren und dadurch in ein sehr negatives Licht gekommen waren. Er hatte sich an der Heimsynode dezidiert für eine Zwei-Naturen-Christologie eingesetzt und diese in Ephesus

113 Euseb wies auf die Notwendigkeit seiner Absicherung hin angesichts der großen Macht und des Einflusses von Eutyches. Vgl. Conc. Chalc. I,423; I,425; I,432; I,443; I,481; I,483 (ACO II,1,1, 131–140).

114 Besonders auffällig im Prozess gegen Eutyches, wo Euseb wiederholt forderte, ein Dokument müsse in die Akten aufgenommen werden. Vgl. Conc. Chalc. I,238.270 (ACO II,1,1, 104.113). Vgl. Conc. Chalc. I,238 (ACO II,1,1, 104,5–7): καὶ ταύτας ἀξιῶ ἐπὶ τῆς πίστεως τῶν ὑπομνημάτων ἀναγνωσθεῖσας ἐντάττεσθαι, ὥστε εὐδὴλα εἶναι πᾶσιν τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα. Nach der Forderung, das Dokument zu verlesen und in die Akten einzufügen, forderte Eutyches alle Bischöfe auf, die Dokumente als Grundlage des orthodoxen Glaubens zu bestätigen.

115 Vgl. Conc. Chalc. I,62 (ACO II,1,1, 76).

116 Vgl. dazu unten, Kap. 3.2.2 und 3.2.3.

auf Druck Dioscurs aufgegeben.<sup>117</sup> Basilius war zudem ein alter Freund und Unterstützer von Theodoret, der ihm allerdings schon vor der Heimsynode vorgeworfen hatte, zu wenig aktiv den Unterstellungen der Anhänger von Dioscur entgegen zu treten.<sup>118</sup>

Grundsätzlich agierten viele Bischöfe in Gruppen, meist geographisch nach den jeweiligen Diözesen geordnet, etwa die palästinischen, ägyptischen oder illyrischen Bischöfe, und traten kaum als Einzelpersonen hervor. Die Suffragane folgten in der Regel der Position ihres Metropoliten, die auch hauptsächlich die Diskussionen führten.<sup>119</sup> Das Konzil zwang die Bischöfe zu strategischem Denken, um eine Position durchzusetzen oder eine andere zu verhindern. Da die Konzile nicht nach dem Mehrheitsprinzip funktionierten oder gar abgestimmt wurde, gab es vielfach keine großen Alternativen zwischen einer wie auch immer überzeugten Zustimmung und der offenen Opposition, die allerdings im schlimmsten Falle eine Amtsenthebung und die Exkommunikation nach sich ziehen konnten.<sup>120</sup> Wenn es den Bischöfen nicht gelang, während der Diskussionsphase eine Mehrheit für ihre Position zu erlangen, waren sie in der Abstimmung gezwungen, sich der Mehrheit anzuschließen, um nicht in offenem Gegensatz zum Konzil zu stehen. Für die meisten Bischöfe waren die Einheit der Kirche und die Wünsche des Kaisers ernsthafte Anliegen, so dass sie gegebenenfalls auch bereit waren, ihre eigenen Vorstellungen diesen (manchmal allerdings nur zeitweise während des Konzils) unterzuordnen.

Die Rolle der Bischöfe an einem Reichskonzil war entscheidend geprägt durch ihre staatliche Funktion. Die Bischöfe lebten, handelten und entschieden in einer Kirche und Hierarchie, welche eng mit dem staatlichen Machtapparat verflochten war. Bischöfe agierten eng mit den zivilen Beamten zusammen und repräsentierten den Staat in religiösen Angelegenheiten. In vielen kleineren Orten übernahmen die Bischöfe ab dem fünften Jahrhundert auch zunehmend zivile Aufgaben.<sup>121</sup> Ein Bischof wie Thalassius von Caesarea stammte aus den höchsten Regierungskreisen und war im Gespräch für das Amt

117 Conc. Chalc. 1,167–178 (ACO II,1,1, 92–94).

118 Vgl. Thdt., ep. 102 (SC III, 20–22 Azéma).

119 Vgl. auch de Ste. Croix, The Council of Chalcedon, 303–317.

120 Hess, The Early Development, 30: Ziel einer Synode war der *consensus*. Hess verweist auf Cyprian, ep. 25,2; 32,2 sowie 55,8: *numerus universus per totum mundum concordī unitate consensit* (CChr.SL 3, 264 Diercks). Vgl. auch Hess, The Early Development, 30, Anm. 101.

121 Vgl. dazu J.H.W.G. Liebeschuetz, Administration and Politics in the Cities of the Fifth to the Mid Seventh Century: 425–640, in: Cambridge Ancient History 14, hg. v. A. Cameron / B. Ward-Perkins / M. Whitby, Cambridge 2001, 207–237.

des Prätorianerpräfekten gewesen, bevor er zum Bischof und damit in einen lebenslanges Amt gewählt wurde.<sup>122</sup> Für den Kaiser waren die Bischöfe Beamte, die für die religiösen Angelegenheiten des Reiches zuständig waren, und damit eminent politische Akteure. Dieser Status widerspiegelte sich in den staatlichen Privilegien der Bischöfe. Die vom Kaiser berufenen Konzile waren eng in den Regierungsapparat eingebunden. Es ging nicht darum, innerkirchliche Probleme von regionaler kirchlicher Relevanz zu lösen, sondern kirchliche Probleme von staatlichem Interesse und einer umfassenden Dimension. Der hohe Grad der Einbindung der Bischöfe des fünften Jahrhunderts in die Strukturen und Hierarchien des Reichs widerspiegelt sich auch in der parallelen Struktur der zivilen und kirchlichen Verwaltungseinheiten mit den Metropolitanbischöfen als Pendant zu den Provinzgouverneuren und der Übereinstimmung kirchlicher und ziviler Diözesen.<sup>123</sup> Die speziellen Befugnisse und die Autorität der Metropolen beruhten auf der Stellung ihrer Städte im Reich. Ein großer Teil der Bischöfe stammte aus privilegiertem Hintergrund und die Wahl zum Bischof war eine attraktive Alternative zu einem politischen Amt, wie das oben genannte Beispiel von Thalassius von Caesarea deutlich macht.

Die Einbindung der Bischöfe in die staatlichen Strukturen führte bei den Bischöfen im Gegenzug zu einem klaren Bewusstsein für den Zweck und die Vorgaben eines Konzils. Ein Konzil wurde vom Kaiser nicht zum offenen Meinungsaustausch einberufen, sondern zielorientiert zur Lösung anstehender Probleme, und die Bischöfe verfügten in der Regel über ein großes Vertrauen in die kaiserliche Religionspolitik. Trotz der starken Einbindung in die staatlichen Organe waren die Bischöfe weder Marionetten des Staates noch allein macht hungrige Kirchenpolitiker, die sich durch politisches Kalkül bestimmen ließen. Die einzelnen Voten der Bischöfe in den Urteilen weisen trotz der stereotypen Anlage und den zahlreichen Wiederholungen auch innere Vielfalt und zahlreiche Nuancen auf. Die genaue Untersuchung der einzelnen Voten macht ein Spektrum von Meinungen deutlich, selbst wenn das Urteil einstimmig erfolgte. Ein typisches Beispiel ist die Anerkennung der Rehabilitation von Ibas von Edessa in der zehnten Sitzung durch Juvenal von Jerusalem. Obwohl Juvenal der Vorgabe von Paschasinus zustimmte und Ibas sein Amt wieder zuerkannte, begründete er den Entscheid damit, dass Ibas als reumütiger Büsser aufgenom-

122 Socrates gibt an, dass Thalassius, ehemaliger Prätorianerpräfekt von Illyricum nach Konstantinopel kam, weil der Kaiser ihn zum Prätorianerpräfekten des Ostens (*per Orientem*) machen wollte, als stattdessen Proclus ihn zum Bischof von Caesarea weihte. Vgl. Socrates, H.e. VII,48,4f. (GCS.NF I, 394f. Hansen).

123 Vgl. Baynes, *Alexandria and Constantinople*, 99f.



men werde.<sup>124</sup> Am Urteil selbst änderte diese Qualifikation nichts, es macht aber einen eigenständigen Akzent deutlich.

Die Übersicht über die entscheidenden Akteure und Strukturen des Konzils zeigt, dass ein Reichskonzil im fünften Jahrhundert eine elitäre Veranstaltung war, welche durch den Kaiser, seine höchsten Beamten und die großen Metropolen des Reiches bestimmt war. Die normalen Bischöfe spielten eine geringe Rolle im Konzilsverlauf. Sie konnten ihre Ansichten vor allem indirekt über ihren Metropolen ausdrücken oder allenfalls durch Akklamationen angeben. Ihre Stimme wurde eher in den informellen Treffen gehört. Kleriker oder Mönche waren von dem Konzil genauso ausgeschlossen wie das Volk; es sei denn, sie hatten eine spezifische Aufgabe, etwa als Sekretäre oder sie brachten eine Anklage oder Appellation vor.

Die strukturellen Voraussetzungen des Konzils zeigen auf, dass ein Konzil wie Chalcedon nicht als freier Meinungsaustausch oder Meinungsbildungsprozess funktionierte. Es handelte sich nicht um eine demokratische Veranstaltung nach heutigem Verständnis, zumal nicht abgestimmt wurde, sondern ein *consensus omnium* (als dem althergebrachten Wahrheitskriterium der Philosophie) das Ziel war.<sup>125</sup> Vielmehr handelt es sich um ein vom Kaiser einberufenes und gesteuertes Treffen der obersten Zuständigen in religiösen Angelegenheiten und sollte ein vordefiniertes Problem möglichst umfassend und zur Zufriedenheit des Kaisers regeln. Dabei wurde die Zahl der beteiligten Akteure entscheidend auf eine bestimmte kirchliche Gruppe reduziert, die Bischöfe. Zugleich machte der Staat seinen Anspruch geltend, in die kirchlichen Belange, wenn sie von reichsweiter Bedeutung waren, entscheidend einbezogen zu sein. Damit unterschied sich ein Reichskonzil von rein kirchlichen Konzilen oder Synoden. Das von Kaiser vorgegebene Ziel von Chalcedon war es, eine Einigung in den Glaubensfragen zu erzielen, zu zelebrieren und zu dokumentieren. Die Themen, welche mit heftigen Diskussionen über theologische Fragen einhergingen, wurden auf inoffizielle Sondertreffen verlegt und aus dem offiziellen Verlauf des Konzils herausgenommen. Erst die fertig abgefassten Beschlüsse, über die sich die wichtigsten Teilnehmer geeinigt und auch ihre Anhänger schon dazu überzeugt hatten, wurden zur Annahme in die Konzilssitzungen und damit in die Dokumentation der Akten aufgenommen.

<sup>124</sup> Conc. Chalc. x,164 (ACO II,1,3, 40 [399]).

<sup>125</sup> Vgl. K. Oehler, Der Consensus Omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, in: Ders., Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens, München 1969, 234–263.

### 2.3 Die Dokumentation des Konzils in den Konzilsakten

Zum Konzil von Chalcedon, seiner Vor- und Nachgeschichte sind zahlreiche Quellen überliefert, zum einen die Berichte der Kirchenhistoriker der unterschiedlichen Parteien, besonders Evagrius Scholasticus und Pseudo-Zacharias Rhetor, um nur die beiden bekanntesten zu nennen,<sup>126</sup> dann zahlreiche Briefe der Beteiligten, sowie als wichtigste und sehr umfassende Quelle die Konzilsakten, die in verschiedenen Versionen überliefert sind. Bei den Akten handelt es sich zum einen um die Protokolle der einzelnen Sitzungen, zum anderen um weitere Dokumente, besonders Briefe aber auch Edikte und kleinere Anweisungen, welche in verschiedenen Sammlungen mit den Protokollen tradiert wurden. Die Anzahl an Quellen bezeugt einerseits die Bedeutung des Konzils, andererseits aber auch seine Umstrittenheit. Die Tatsache, dass über hundert Jahre nach dem Konzil anlässlich des Drei-Kapitel-Streites seine Akten sorgfältig übersetzt und überarbeitet wurden, macht die Komplexität des überlieferten Materials deutlich.

Die Akten sind in unterschiedlichem Umfang sowohl griechisch als auch lateinisch überliefert und von Eduard Schwartz in den *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO) zwischen 1933 und 1938 ediert worden.<sup>127</sup> Die ursprüngliche griechische Version ist in den Jahren nach dem Konzil, etwa 454–455 zusammengestellt worden. Allerdings ist sie nicht mehr erhalten und die Edition basiert auf einer überarbeiteten Form, die im siebten Jahrhundert entstanden ist. Die lateinischen Akten gehen auf Kompilations- Übersetzungs- und Editionsvorgänge im sechsten Jahrhundert während des Drei-Kapitel-Streits zurück und basieren teilweise noch auf älterem Material als den überlieferten griechischen Akten.<sup>128</sup> Schwartz hat drei Versionen rekonstruiert, die in relativ kurzer Zeit erstellt wurden, die erste, *versio antiqua*, während des unfreiwilligen Aufenthaltes von Papst Vigilius in Konstantinopel vor dem Konzil von 553, also zwischen 547 und 553. Eine zweite, korrigierte Fassung folgte kurz darauf, im Anschluss an das Konzil von 553, die *versio antiqua correcta*. Die dritte und umfassendste wurde vom Neffen von Vigilius, dem Diakon Rusticus, zwischen 564–565 erarbeitet. Rusticus war aufgrund seines Widerstandes gegen

126 Vgl. dazu M.L. Whitby, *The Church Historians and Chalcedon*, in: *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: forth to sixth century A.D.*, hg.v. G. Marasco, Leiden 2003, 449–495.

127 Vgl. dazu die Einleitung von Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 1, Introduction, 75–85 und den Appendix 1 in *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 157–192, sowie die Einleitungen von Schwartz in den entsprechenden Teilbänden von ACO II.

128 Vgl. dazu Schwartz, ACO II,3,1, vii–xii.

die Verurteilung der Drei-Kapitel exiliert worden und hatte nach einer Zeit im Exil in Ägypten bei den Akoimeten in Konstantinopel Unterschlupf gefunden. Dort arbeitete er in dem von den Akoimeten zusammengetragenen Archiv und konnte auf eine umfassendere griechische Version der Akten zugreifen als die überlieferte aus dem siebten Jahrhundert.

Die griechischen und lateinischen Akten unterscheiden sowohl im Umfang als auch teilweise in der Nummerierung der einzelnen Sitzungen. Signifikant ist die unterschiedliche Einordnung der Verurteilung von Dioscur als zweiter Sitzung in den griechischen und als dritter Sitzung in den lateinischen Akten. Die lateinischen Akten folgten der absoluten Chronologie der Datierungen, die griechischen bevorzugten eine systematische Anordnung.<sup>129</sup> Schwartz und Price/Gaddis gehen davon aus, dass die Anordnung der lateinischen Akten die korrekte Reihenfolge darstellt. Price/Gaddis haben daher in ihrer Übersetzung die Nummerierung der Sitzungen an der lateinischen Reihenfolge orientiert. Diese Nummerierung wird hier übernommen.

### 2.3.1 *Antike Synoden und ihre Überlieferung*

Die Synoden der alten Kirche sind unterschiedlich überliefert. Von den meisten der periodisch abgehaltenen kleinen Versammlungen fehlt jegliche Überlieferung, von anderen weiß man, dass sie stattgefunden haben oder hat sogar noch die Beschlüsse oder einzelne Kanones überliefert.<sup>130</sup> Schon im dritten Jahrhundert gibt es Hinweise auf ein entwickeltes Prozedere, das alle entscheidenden Schritte späterer Synoden oder Konzile beinhaltet. Die schriftliche Einberufung, wobei hier noch kein Metropolit vorgegeben war, der diese Aufgabe übernahm; die Zusammenkunft der Bischöfe und weiterer Kleriker; die Vorstellung der Agenda oder des Problems durch den Vorsitzenden (*relatio*); Diskussion und Urteilsspruch (*sententiae*); die schriftliche Publikation der Beschlüsse an weitere Bischöfe.<sup>131</sup> Die Einhaltung des Protokolls mit der Abfolge *relatio* –

129 G.A. Bevan, The Sequence of the First Four Sessions of the Council of Chalcedon, StPat 92, 91–103, hat argumentiert, dass die griechische Anordnung der Sitzungen die ursprüngliche darstelle. Er plädiert dafür, statt der Anordnung der Sitzungen ihre Datierung zu vertauschen und datiert neu: 1. Sitzung am 8. Oktober, 2. Sitzung am 10. Oktober mit der Verurteilung von Dioscur, 3. Sitzung am 13. Oktober mit der Diskussion der bisherigen Glaubensdokumente. Die griechischen Akten bieten die gleiche Reihenfolge der Sitzungen, aber haben eine umgekehrte Datierung der zweiten und dritten Sitzung, so dass die Verurteilung Dioscurs auf den 13. Oktober fällt und die Diskussion der Dokumente auf den 10. Oktober. In den lateinischen Akten wurden dagegen die Sitzungen 2 und 3 umgekehrt, um eine kohärente Datierung zu erhalten.

130 Gemäß dem Konzil von Antiochia 341, hatte der Metropolit jeder Diözese zweimal pro Jahr eine Synode abzuhalten, um anstehende Fragen zu klären.

131 Hamilton Hess nennt für den Osten die Synode in Antiochia über Paul von Samosata die

*sententia* schränkte die freie Diskussion ein, was aber gemäß Hamilton Hess insbesondere bei den durch die Kaiser berufenen Konzilen durchaus gewollt war. Der Vorsitzende gab das Problem oder die Fragestellung vor und bestimmte, wie breit die Bischöfe darauf reagieren konnten. Obwohl bereits aus dem dritten Jahrhundert erste stenographische Mitschriften von Synoden erwähnt sind, ist die Überlieferungs- und Quellenlage zur Mehrheit der Synoden schlecht.<sup>132</sup> Besser dokumentiert sind die Beschlüsse der Synoden oder Konzile, welche die Kaiser einberufen haben, allerdings sind von den zahlreichen Synoden aus dem vierten Jahrhundert nur sehr wenige Dokumente überliefert, in der Regel hauptsächlich die Abschlussdokumente. Das entspricht aber der Quellenlage für die römischen Senatsversammlungen, wo das einzige umfassende Protokoll, das überliefert ist, die Annahme des *Codex Theodosianus* durch den römischen Senat im Jahre 438 darstellt.<sup>133</sup>

Das Konzil von Chalcedon mit seiner Flut von Quellen stellt somit die Ausnahme und nicht die Regel dar, ähnlich umfassende Protokolle hat man davor nur noch von der Konferenz von Karthago (411) und dem ersten Konzil von Ephesus, während die Überlieferung von Ephesus (449) aufgrund der späteren Verurteilung der Beschlüsse fragmentarisch ist.

### 2.3.2 *Synodale Protokolle*

Die Protokolle einer Synode wurden in der Regel durch die Sekretäre des leitenden oder gastgebenden Bischofs<sup>134</sup> verantwortet. In Konfliktfällen brachten beide Konfliktparteien ihre Sekretäre mit und zeichneten je ihre Version auf,

---

erste Versammlung, welche dieses Muster aufweist. Vgl. Hess, *The Early Development*, 14: „Here, as well as being informed of a theological debate of the type discussed above, we observe a synod which was convened, at work, and producing results in the later conventional manner; that is, a deliberative assembly of bishops accompanied by members of their clergy addressing a common problem, hearing evidence presented, discussing the issues, with the discussion recorded, reaching an agreed solution, and publishing the results by synodical letter.“

132 Die erste stenographische Mitschrift einer Synode liegt im Dialog von Origenes mit Heracides vor. Als weiteres frühes Beispiel einer Mitschrift nennt Hess die *Gesta apud Zenophilum* zur Befragung des donatistischen Bischofs Silvanus von Cirta, allerdings durch den numidischen Gouverneur im Jahr 320. Vgl. Hess, *The Early Development*, 60f. mit dem Verweis auf die *Gesta apud Zenophilum*, ed. M.J. Routh, *Reliquiae Sacrae* Oxford 21846, iv, 320–335 und weitere frühe Beispiele.

133 Vgl. dazu Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* Bd. 3, Nachdruck des Originals (Leipzig 1888) Paderborn 2012, 1019, Anm. 3.

134 In Ephesus (449) gab es einen Konflikt zwischen Stephan von Ephesus und Dioscur, da beide ihren Sekretären aufgetragen hatten, das Protokoll anzufertigen. Dioscur ließ die Sekretäre von Stephan entfernen. Vgl. Conc. Chalc. 1,130 (ACO II,1,1, 87f.).

die dann abgeglichen wurden, damit beide Parteien die Rechtmäßigkeit der Urteilsfindung anerkannten. Die leitende Stellung eines *primicerius notariorum* nahm ein Kleriker des gastgebenden Bischofs ein, im Falle des Konzils von Chalcedon übernahm der Erzdiakon Aetius von Konstantinopel diese Rolle. Viele Metropolen und die Bischöfe, die mit einem Rechtsfall an den Synoden vertreten waren, brachten eigene Sekretäre mit, welche eine eigene Version der Abläufe verfassten.<sup>135</sup>

In besonders problematischen Konfliktfällen und an den Reichskonzilen stellte der Kaiser seine Sekretäre zur Verfügung, die eine möglichst unparteiische Version der Protokolle garantieren sollten. Auch im Falle der Akten von Chalcedon waren neben den Sekretären des Bischofs von Konstantinopel auch zwei kaiserliche Sekretäre, Constantinus und Veronicianus, mitsamt ihren jeweiligen Gehilfen beteiligt, um eine möglichst breit abgestützte Version der Akten zu sichern.

Die Protokolle der altkirchlichen Synoden variierten in ihrer Ausführlichkeit in beträchtlichem Ausmaß. Generell gilt, dass die Ausführlichkeit bei den bedeutenden Synoden und vor allem den von den Kaisern einberufenen Synoden oder Konzilen größer war.<sup>136</sup> Allerdings sind im Falle von Nicaea wie für viele kleinere Synoden gar keine Überlieferungen vorhanden. Besonders aufschlussreich, wenn auch in ihrer Ausführlichkeit und Genauigkeit keineswegs typisch, sind die Protokolle von Karthago aus dem Jahre 411. An dieser Konferenz – das Treffen zwischen den donatistischen und den katholischen Bischöfen wurde nicht als Konzil oder Synode bezeichnet, da der Begriff innerkirchlichen Zusammenkünften der katholischen Kirche vorbehalten blieb – sollten die konkurrierenden Ansprüche der donatistischen und der katholi-

135 Ein Beispiel sind die Akten von Acacius von Caesarea (Palästina) zu einer Synode in Konstantinopel, die der Kirchenhistoriker Philostorgius als Quelle angibt, vgl. Philostorgius, H.e. IV,12 (GCS Philostorgius, 64 Winkermann).

136 Die am ausführlichsten dokumentierte ‚Synode‘ der Alten Kirche ist die Konferenz von Karthago 411, insofern alle Parteien in die Erstellung einbezogen wurden und die Protokolle mit ihrer Unterschrift beglaubigten. Vgl. dazu Actes de la Conférence de Carthage en 411, vols. 1–4 (SC 194; 95; 224; 373), ed. par. S. Lancel, Paris 1972–1991. Sie ist eher in die Nähe eines Zivilprozesses einzuordnen, vgl. Ohme, Kanon ekklesiastikos, 451. Vgl. für den kaiserlichen Einfluss auch Constas, Proclus of Constantinople, 91: „Another important factor in the struggle for union was the emperor and his administration. Throughout the controversy one notes an interest in fixed terminology and concrete credal formulas, the compilation and proliferation of documentation, and the insistence on written forms of assent signed in the presence of official witnesses. Though all this may have been the requirement of theologians and bishops, it was no less the requirement of the imperial government, whose administrative and legal structures demanded simplicity and clarity all in written form.“

schen Kirche in Afrika auf ihre Berechtigung geprüft werden. Diese heikle Angelegenheit wurde unter einem staatlichen Richter, welcher der Kaiser bestimmt hatte, behandelt. Es wurden zahlreiche Vorsichtsmaßnahmen getroffen, damit die Entscheide möglichst transparent erscheinen sollten, auch wenn man den Ausgang aus heutiger Sicht kaum offen und fair bezeichnen würde. Es konnte jede Seite nur sieben diskussionsberechtigte Bischöfe bestimmen. Die Protokolle wurden von sechs staatlichen Beamten (zwei *scribae* und vier *exceptores*) und je zwei Sekretären (*notarii*) der beiden verfeindeten Parteien verfasst, gegengelesen und unterschrieben.<sup>137</sup> Die Protokolle wurden erst mit einem Siegel versehen und dann in den Schreibwerkstätten gegengelesen und angeglichen, die eventuellen Unterschiede bei den donatistischen und katholischen Sekretären geprüft und diskutiert, dann eine verifizierte Fassung erstellt, die wiederum von den Parteien beglaubigt und unterzeichnet werden mussten. Dabei musste jeder Bischof alle seine Äußerungen persönlich beglaubigen.<sup>138</sup> Weniger ausführlich bestätigen bereits Berichte über eine Disputation an der Synode von Sirmium 351 zwischen Photinus und Basilius von Ancyra ein solches Vorgehen, dass von den konkurrierenden kirchlichen Seiten und von Sekretären des Kaisers die Dialoge protokolliert wurden.<sup>139</sup>

In Chalcedon sind die Abläufe weniger transparent gemacht. Die Hauptverantwortung lag bei den Sekretären des Bischofs von Konstantinopel und den kaiserlichen Sekretären. Daneben werden auf kirchlicher Seite noch weitere Personen genannt, wobei nicht klar ist, wie viele Protokollanten in verschiedener Funktion teilnahmen. Genannt werden die Diakone und Sekretäre Procopius und Asclepiades, die beide in der dritten Sitzung über Dioscur in Erscheinung traten.<sup>140</sup> Desgleichen wird auch ein Lektor namens Himerius erwähnt, der in der lateinischen Version ebenfalls als Sekretär bezeichnet wird und während der dritten Sitzung als Sekretär mit der ersten Delegation von Bischöfen zu Dioscur gesandt wurde. Ein weiterer Protokollant war der Lek-

137 Vgl. Actes de la Conférence de Carthage en 411 I, 342 f. Die staatlichen Beamten waren zwei *scribae* und vier *exceptores*, wobei die *scribae* eher überwachende Funktionen hatten und die *exceptores* für die Herstellung der Protokolle zuständig waren, gemeinsam mit den *notarii* der beiden Parteien. Die staatlichen Beamten waren von den unterschiedlichen Ebenen der römischen Verwaltung in Karthago gestellt worden.

138 Vgl. auch die schematische Darstellung bei Weckwerth, Ablauf, Organisation und Selbstverständnis, 26.

139 Vgl. Sozomenus, H. e. IV, 6, 15 (GCS.NF 4, 146 Hansen); Socr., H. e. II, 30, 44–46 (GCS.NF 1, 146 Hansen); Epiphanius, Panarion (haer.) III 71, 1, 8 (GCS Epiphanius III, 250 Holl) und dazu Teitler, Notarii et exceptores, 22 f.

140 Conc. Chalc. III, 50 / gr. II, 50 (ACO II, 1, 2, 17 [213]).

tor Hypatius.<sup>141</sup> Auch viele der Bischöfe hatten ihre Sekretäre dabei, Dioscur etwa hatte zwei mitgebracht.<sup>142</sup> Diese Sekretäre notierten vor allem diejenigen Ereignisse und Beschlüsse ausführlich, welche die jeweiligen Kirchen direkt betrafen. In einer Diskussion über die Akten von Ephesus (449) gaben viele Bischöfe an, Sekretäre dabei gehabt zu haben, wobei hier geklagt wurde, dass sie an ihrer Arbeit gehindert worden seien und allein die Sekretäre von Dioscur zugelassen worden seien.<sup>143</sup> Bei den kaiserlichen Sekretären werden Veronicianus und Constantin namentlich erwähnt. Constantin wird Hilfssekretär und *magistrianus* genannt, was darauf hinweist, dass er von seinem Status her nicht *exceptor* oder *notarius*, sondern *agens in re* war, eine untergeordnete Stellung. Die *agentes* wurden speziell für Kurierdienste eingesetzt und sollten die Antwort aufnehmen und zurückbringen. Dagegen standen den *notarii* teilweise Karrieren bis in hohe Ämter offen. Ihren Karrierestart hatten sie im vierten Jahrhundert in der Regel noch als Stenographen, im fünften Jahrhundert war der Titel des *notarius et tribunus* aber auch ein Ehrentitel, der nicht unbedingt an eine konkrete Beschäftigung in einem kaiserlichen *officium* gebunden war.<sup>144</sup> Die kaiserlichen Sekretäre oder *notarii* nahmen eine herausragende Rolle ein, die es ihnen teilweise ermöglichte, in die höchsten Ämter zu gelangen.<sup>145</sup> In

141 Conc. Chalc. I,15–21; I,34 f. (ACO II,1,1, 66 f.; 69 f.).

142 Conc. Chalc. I,76 (ACO II,1,1, 78).

143 Conc. Chalc. I,122–130 (ACO II,1,1, 87).

144 So bekam der Sohn der Kaisernichte Serena und des Heerführers Stilicho, Eucherius, im Alter von ungefähr sieben Jahren diesen Titel verliehen. Vgl. Teitler, *Notarii et exceptores*, 17.

145 Vgl. Teitler, *Notarii et exceptores*, 35. Teitler unterscheidet zwischen den *exceptores*, deren Bezeichnung aus dem Verb *excipere* abgeleitet ist und das Stenographieren bezeichnet, den *notarii*, sowie der Bezeichnung eines hohen Beamten als *tribunus et notarius*. Vgl. ebd., Introduction, 1–3. Gemäß Teitler waren die Aufgaben von *exceptores* und *notarii ecclesiastici* vergleichbar, wogegen die kaiserlichen Sekretäre den Titel *notarii* oder *tribuni et notarii* trugen und oft auch wichtige politische Funktion einnahmen, vielfach auch weitere Karriereschritte unternahmen. Die kaiserlichen *notarii* waren denn auch *viri clarissimi*, ein Rang, der den *exceptores* später auch zugesprochen wurde. Die Sekretäre in anderen Bereichen oder in untergeordneten politischen Institutionen wie dem *officium* des *praefectus praetorio* oder eines anderen hohen Beamten wurden *exceptores* genannt. Der militärische Grad des Tribuns bezeichnet gemäß Teitler eher den Ursprung der Sekretäre aus den *officia militales* des dritten und frühen vierten Jahrhunderts als eine aktuelle militärische Funktion. Vgl. ebd., 56–59. Seit dem frühen vierten Jahrhundert, vermutlich unter Konstantin und Licinius, entstand die *schola notariorum* in Verbindung mit dem Ausbau des kaiserlichen Beamtenstaates. Die *notarii*, die ursprünglich aus niederen Schichten stammten oder sogar Sklaven waren, erlangten mit der Zeit immer mehr Bedeutung. Ab dem vierten Jahrhundert wurde das Amt des kaiserlichen *notarius* zum Karrierebrett.

der Sitzung über Dioscur erläuterte der alexandrinische Diakon Theodor, er habe erst über zwanzig Jahre als *magistrarianus* gearbeitet und sei dann in die kirchlichen Dienste gewechselt und von Cyrill zum Kleriker geweiht worden, was im Hinblick auf seine Karriere einen Abstieg bedeutete. Umso bitterer war es, dass Cyrill starb, bevor er ihn für seine Dienste belohnt hatte, und Theodor stattdessen den Säuberungen des alexandrinischen Klerus durch Dioscur zum Opfer fiel.<sup>146</sup> In der Revision der Heimsynode in Konstantinopel 449 nahm ein *tribunus et notarius et referendarius* Macedonius teil.<sup>147</sup> Diese Anzahl unterschiedlicher Bezeichnungen macht die beträchtliche Ausdifferenzierung der kirchlichen Verwaltungsämter deutlich, wobei hier die Entwicklungen der kaiserlichen Verwaltung übernommen wurden.

Auch an den Konzilen wurden Sekretäre auf Botengänge mitgeschickt, wenn eine Person aufgesucht wurde, in Chalcedon etwa die Botengänge zu Dioscur, an der Heimsynode diejenigen zu Eutyches. Diese Botengänge und die Antworten wurden in beiden Fällen protokolliert. Das Aufgebot an Sekretären und anderen Hilfskräften am Konzil war also beträchtlich.

Die Akten einer Untersuchung waren jedoch anfechtbar. Eutyches reagierte auf seine Verurteilung an der Heimsynode mit der Anfechtung der Akten. In den Untersuchungen der Vorwürfe an die Akten der Heimsynode in Konstantinopel 449 stand ein fünfköpfiges Team von *notarii* als Verantwortliche für die Akten auf der Anklagebank: Asterius, Aetius, Nonnus, Asclepiades und Procopius. Sie werden alle als Sekretäre von Bischof Flavian bezeichnet. Die Befragung der Sekretäre gibt Einblicke in die Art und Weise, wie und was protokolliert wurde.<sup>148</sup> Johannes, der Advokat und Presbyter, welcher zu Eutyches geschickt worden war, kam unter Verdacht, dass er seinen Bericht an die Synode verfälscht habe. Eutyches hatte die Aussage der Akten, er habe behauptet, das Fleisch Christi stamme aus dem Himmel, als verleumderische Unterstellung abgewehrt. Johannes brachte deshalb seine ursprünglichen stenographi-

146 Conc. Chalc. III,47 / gr. II,47 (ACO II,1,2, 15 [211]).

147 Conc. Chalc. I,567 (ACO II,1,1, 151).

148 Die Entstehung von Sitzungsprotokollen hat Teitler in seiner Untersuchung zu den *notarii* und *exceptores* anhand der Beobachtungen zu den *Gesta Conlationis Carthaginiensis* genau untersucht. Die *exceptores* fertigten während der Sitzungen *notae* an, die dann unter Aufsicht des dafür bestellten Bischofs eine *scheda* verfertigten, die durch das Siegel der Bischöfe und des Vorsitzenden *tribunus et notarius* Flavius Marcellinus bestätigt wurde. Diese *scheda* war allen zur Einsicht offen, im Gegensatz zu den *notae*. Ein Einwurf des donatistischen Bischofs Petilianus (2,20.43) forderte, dass nicht *ex codice notarum* vorgelesen werde, sondern aus der *scheda*, da nur sie die verbindliche Version sei. Vgl. Teitler, *Notarii et exceptores*, 10. Damit ist deutlich, dass die Endform der Akten nicht genau dem entsprach, was die Stenographen aufschrieben.



schen Aufzeichnungen mit und ließ sie verlesen. Sie entsprachen relativ genau den Erklärungen, die Johannes als offiziellen Report zuhanden der dritten Sitzung der Heimsynode verlas, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass die ursprüngliche Version kein Wort davon enthielt, dass Eutyches die Konsubstantialität Jesu Christi mit den Menschen gelegnet habe. Die an der Synode abgelieferte offizielle Version des Johannes beinhaltete folglich eine Veränderung zu Ungunsten des Eutyches.<sup>149</sup> In der Untersuchung mussten die anderen beiden Zeugen, Andreas und Athanasius, zu den unterschiedlichen Versionen Stellung beziehen. Sie erklärten, den Satz mit der Konsubstantialität nicht gehört zu haben. Allerdings erklärten sie, sie hätten gehört, wie Johannes Eutyches gefragt habe, ob er die Konsubstantialität Christi mit dem Vater und den Menschen anerkenne. Die Antwort des Eutyches hatte nur der eine von beiden mitbekommen, Eutyches habe Johannes gefragt, was im Bekenntnis stehe. Dieser habe geantwortet, wesensgleich mit dem Vater, worauf Eutyches gesagt habe, Johannes solle es so halten, denn er (Eutyches) halte es so.<sup>150</sup> Johannes gab an, dass Eutyches privat zu ihm gesagt habe, er anerkenne die Wesensgleichheit Christi mit der Mutter, nicht jedoch mit den Menschen, und daraus habe er dann seinen Report an die Synode abgeleitet. Dieser Vorfall wirft ein Licht auf die Schwierigkeiten, wenn die Sekretäre die Äußerungen anderer protokollieren mussten. Um mögliche Fehlinterpretationen von Seiten der Sekretäre zu verhindern, mussten die Akten vor der endgültigen Fassung gegengelesen werden. Aetius gab zudem an, dass vielfach die Bischöfe nicht wünschten, dass gewisse Bemerkungen in die Akten aufgenommen würden, wie auch Äußerungen, die nicht zur offiziellen Diskussion gehörten, nicht aufgenommen wurden.<sup>151</sup> Mehrfach während der Verlesung der Akten in der Nachuntersuchung zur Heimsynode monierte der Patricius Florentius, dass man Aussprüche aufgenommen hatte, die er informell gemeint habe.<sup>152</sup> Im Verlaufe der Untersuchungen kam es offensichtlich auch zu Intrigen unter den Sekretären. Aetius gab zu Protokoll, dass Asterius plötzlich sowohl die *memoranda* als auch die offizielle Version weggeräumt habe und diese unauffindbar seien.<sup>153</sup>

Die Arbeit der Sekretäre umfasste noch weitere Punkte. Wollte jemand eine Petition an das Konzil stellen, so musste er die Dokumente beim *primice-*

149 Vgl. den Report des Johannes für die dritte Sitzung von Konstantinopel 448 unter Conc. Chalc. 1,643 und seine ursprünglichen Notizen, die er in der Untersuchungssitzung von Konstantinopel 449 verlesen ließ unter 1,648 (ACO II,1,1, 159–161).

150 Conc. Chalc. 1,643–683 (ACO II,1,1, 159–164).

151 Conc. Chalc. 1,767; 1,792 (ACO II,1,1, 170 f.; 173).

152 Conc. Chalc. 1,772; 1,776; 1,778 (ACO II,1,1, 171 f.).

153 Conc. Chalc. 1,827 (ACO II,1,1, 176).

*rius notariorum* eingeben. Dasselbe galt für alle weiteren Dokumente, die im Verlaufe der Sitzung beigezogen wurden oder Aufnahme in die Akten finden sollten.<sup>154</sup> Dabei kam es immer wieder vor, dass Briefe und Dokumente nicht verlesen wurden. Eutyches klagte, dass sein Glaubensbekenntnis nicht aufgenommen und verlesen wurde, und – besonders bekannt – am Konzil von Ephesus (449) wurde der *Tomus* von Leo nicht verlesen. Mit der Entscheidung, welche Dokumente überhaupt und zu welchem Zeitpunkt in die Sitzungen eingebracht wurden, konnte der Verlauf maßgeblich beeinflusst werden. Thomas Graumann hat diese Einflussnahme am Beispiel des ersten Konzils von Ephesus anhand der Reihenfolge der verlesenen Dokumente aufgezeigt.<sup>155</sup> Nachdem das Bekenntnis von Nicaea verlesen worden war, folgten die Briefe von Cyrill an Nestorius, gefolgt von der Beteuerung der Bischöfe, dies sei der orthodoxe Glaube. Die danach verlesenen Dokumente von Nestorius erschienen in ihrer klaren Ablehnung der Position von Cyrill auch als Widerspruch zum Bekenntnis von Nicaea. Damit hatte Cyrill allein durch die Reihenfolge der verlesenen Dokumente den Verlauf der Meinungsbildung und der Diskussion maßgeblich gesteuert.

Das Ziel der Protokolle bestand in der Dokumentation der Abläufe und dem Nachweis, dass die von den Synoden verfassten Beschlüsse frei und rechtmäßig zustande gekommen waren. Da vielfach kontroverse Fragen wie Absetzungen und Exkommunikationen von Bischöfen, die Umverteilung von Einflussgebieten oder auch Besitzfragen diskutiert wurden, kam der Dokumentation der Rechtmäßigkeit der gefassten Entschlüsse große Bedeutung zu. Nachdem Eutyches die Akten der Heimsynode von 448 angefochten hatte, war man sich in Chalcedon der Bedeutung der Akten sehr bewusst.<sup>156</sup> Der Prozess der Entstehung der Akten und die Art und Weise, wie Aussagen protokolliert wurden, werden in Chalcedon denn auch thematisiert.<sup>157</sup> Insbesondere die Art und Weise, wie einzelne Voten oder ein Geschrei aus verschiedenen Voten und Akklamationen aufgeschrieben wurden, erklärte Aetius genauer, da beanstandet wurde, dass fälschlicherweise der Eindruck vermittelt werde, das Konzil mit allen seinen Teilnehmern würde hinter gewissen Äußerungen stehen, die ein

154 Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, Introduction, 77.

155 Vgl. Graumann, 'Reading' the First Council of Ephesus (431), 27–44.

156 Conc. Chalc. 1,827 und 1,845 (ACO II,1,1, 176; 178f.).

157 Vgl. dazu die Angaben von Aetius Conc. Chalc. 1,767; 1,792 (ACO II,1,1, 170f.; 173). Die ganze Untersuchung zeigt, dass Aetius sich nicht einschüchtern ließ und sehr selbstbewusst auftrat. Vgl. Conc. Chalc. 1,597; 1,722; 1,724f. (ACO II,1,1, 154; 167). An der letztgenannten Stelle fragt Aetius den Bischof zurück, ob er unterstelle, Aetius habe Zusätzliches in die Akten geschrieben. Für einen von mehreren selbstbewussten Wortwechseln des Aetius mit dem Beamten Florentius vgl. Conc. Chalc. 1,610–613 (ACO II,1,1, 155f.).

einzelner Bischof oder vielleicht eine kleine Gruppe vorgebracht haben. Aetius erklärte, dass oft die Rede von einem Bischof in den Akten als Votum oder Urteil des gesamten Konzils erscheine, wenn die übrigen Bischöfe eine Aussage zustimmend aufnahmen. Sie würden aber jeweils mit ihrer Unterschrift bezeugen, dass das Protokollierte korrekt sei. Die Problematik ließ sich aber offensichtlich nicht ganz lösen, selbst wenn die Sekretäre sich bemühten, die Provenienz der Bischöfe anzugeben. Diese Form der Protokollierung verwies zudem auf die Ansicht, dass am Konzil die Bischöfe in der Beschlussphase, nach der Klärung der Missverständnisse und Einwände, in Übereinstimmung sprachen und das Konzil seine Beschlüsse einmütig fasste.

### 2.3.3 *Präsenz- und Unterschriftslisten*

Die Akten enthalten zahlreiche Präsenz- und Unterschriftslisten, die allerdings kritisch eingeordnet werden müssen. Die genaue Anzahl der anwesenden Bischöfe in Chalcedon kann aufgrund der widersprüchlichen Unterschriften- und Präsenzlisten nicht mehr eruiert werden.<sup>158</sup> Die Listen in den Akten werfen verschiedene Fragen auf. Auffällig sind etwa Dubletten in den Listen, weiter Unterschriften von Stellvertretern und auch Namen von Bischöfen, die erst später ihr Amt antraten.<sup>159</sup> Der letztgenannte Punkt lässt darauf schließen, dass die Unterschriftslisten im Nachhinein erweitert wurden. Als Folge ergibt sich, dass die Unterschriften nicht unbedingt die Präsenz an der Sitzung garantieren, zumal einige Metropolen für ihre Bischöfe unterschrieben, selbst wenn diese nicht am Konzil teilnahmen. Verschiedene Sitzungen weisen Listen auf, die nur die Metropolitanbischöfe nennen, und dann mit der Formel „und der Rest der heiligen und ökumenischen Synode“ enden. Diese Listen können auf schlecht besuchte Sitzungen hinweisen oder Sitzungen, die als weniger umstritten eingestuft wurden. Auf jeden Fall ist es schwierig, in den so dokumentierten Sitzungen genaue Angaben über die Anzahl der präsenten Bischöfe und damit die allgemeine Stimmung am Konzil zu einer bestimmten Frage zu gewinnen. In der Sitzung über den Sonderstatus von Konstantinopel fehlten viele östliche Metropolen, was dafür deutet, dass es sich bei den kurzen Präsenz- und Unterschriftenlisten nicht einfach um eine abgekürzte

<sup>158</sup> Vgl. dazu oben und E. Honigmann, *The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, The Robber-Synod and the Council of Chalcedon*, Byz 16 (1944), 20–80; Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, Appendix 2, 193–203; E. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel*, ABAW.NF 13, München 1937. Schwartz ging von ursprünglich zwei Unterschriftslisten aus, welche die Grundlage für die diversen Listen bildeten, Honigmann dagegen führt alle Listen auf eine einzige zurück.

<sup>159</sup> Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, Appendix 2, 194f.

Form handelt, sondern einige der Metropolen bewusst nicht unterschrieben haben. Die illyrischen Bischöfe, die der päpstlichen Jurisdiktion unterstanden, fehlen in der Liste. Im Jahre 453 bemühte sich Anatolius von Konstantinopel immer noch vergeblich, sie zur Unterschrift zu bewegen.<sup>160</sup> Fergus Millar verweist darauf, dass die Unterschriften eigentlich persönliche Statements waren, welche die Bischöfe eigenhändig abgeben mussten.<sup>161</sup> Ausnahmen aufgrund von Abwesenheit oder Analphabetismus waren möglich, wurden aber vermerkt. Die meisten Unterschriften finden sich unter der Glaubensdefinition mit 457 Unterschriften, die gut besuchte erste Sitzung weist eine Zahl von 343 Bischöfen in der Präsenzliste auf. Ein Edikt von Marcian im Anschluss an das Konzil<sup>162</sup> nennt eine Zahl von 520 Bischöfen, was vermutlich zu viele sind, allerdings könnte die Zahl ungefähr für die Gesamtzahl der Anwesenden stimmen, wenn auch die Kleriker in Begleitung der Bischöfe gezählt werden.<sup>163</sup> Zu bedenken ist, dass die Bischöfe entsprechend der Einladung auch Theologen und ihre Sekretäre mitbringen konnten, die in den Listen nicht aufgeführt sind. Die in den antiken Akten angegebenen Zahlen mit 600 oder 636 Bischöfen können als unglaublich verworfen werden.<sup>164</sup> Die Behauptung des Legaten Lucentius, 600 Konzilsbischöfe stünden zehn ägyptischen gegenüber, ist sicher eine Übertreibung, die eine Generation später zur symbolischen Verdoppelung der Teilnehmerzahl von Nicaea auf 636 Teilnehmer führte.<sup>165</sup> Aus den Listen berechnen Richard Price und Michael Gaddis nach Abzug von Doppelungen und Bischöfen, die sich durch andere Bischöfe vertreten ließen, eine Zahl von etwa 370 anwesenden Bischöfen.<sup>166</sup> Damit übertraf die Versammlung von Chalcedon zahlenmäßig die vorangehenden noch immer, allerdings nicht so deutlich, wie behauptet wurde, ganz im Interesse des Kaisers, der

160 Vgl. Leo, ep. 117 (= Doc. 64 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 70,10–14).

161 F. Millar, *Bishops and Their Sees at the Sixth Session of the Council of Chalcedon: The Near Eastern Provinces*, in: F. Millar, *Empire, Church and Society*, Leuven 2015, 33–45, hier 34.

162 Viertes Edikt zur Bekräftigung des Konzils (ACO II,1,3, 122–124 [481–843] / lat. Version ACO II,3,2, 90–93 [349–352]).

163 Vgl. Honigmann, *The Original Lists*, 47; 62.

164 Honigmann, *The Original Lists*, 46.

165 Vgl. Conc. Chalc. IV,53 (ACO II,1,2, 113 [309]). Kurz davor hatte ein anderer Bischof die Meinung der Ägypter denjenigen sämtlicher 1200 Bischöfe gegenübergestellt, wobei nicht die Anwesenden gemeint waren, sondern sämtliche Bischöfe des Reiches. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, Appendix 2, 193.

166 Vgl. Price/Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon* 3, Appendix 2, 193–196. Mehr Vertrauen schenkt Honigmann den Zahlen, aber auch er rechnet damit, dass unter den aufgelisteten Namen auch Kleriker und Mönche waren, vgl. Honigmann, *The Original Lists*, 46f.

dem Konzil durch die hohe Teilnehmerzahl Glaubwürdigkeit verleihen wollte. Aus einer Bischofsversammlung von bisher ungesehener Größe resultierte eine starke Propagandawirkung. Formal sicherte Marcian das Konzil gegen den Vorwurf ab, den Leo gegen Ephesus (449) vorgebracht hatte, wonach ein Konzil keine Allgemeingültigkeit beanspruchen könne, weil nur eine kleine Auswahl von Bischöfen hatte teilnehmen können.<sup>167</sup>

#### 2.3.4 *Charakteristika der Akten von Chalcedon*

Die Akten von Chalcedon geben einen ungewohnt ausführlichen Einblick in die Abläufe eines Konzils, die Beteiligung der Bischöfe, ihre theologische und allgemeine Bildung sowie in das Verhältnis der Bischöfe untereinander.<sup>168</sup>

Aufschlussreich sind sie vor allem für die Art und Weise, wie der Meinungsbildungsprozess am Konzil funktionierte und Beschlüsse gefasst wurden.<sup>169</sup> Es

<sup>167</sup> Vgl. Leo, ep. 44 (= Doc. 18 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 19–21).

<sup>168</sup> Vgl. dazu Millar, *A Greek Roman Empire*, 16–20; 101; 237. Es wird von einzelnen Bischöfen angemerkt, jemand anderes habe für sie unterschrieben, da sie nicht die Fähigkeit hätten, eigenhändig zu unterschreiben. Ein Beispiel ist Aetherichus von Smyrna, der an der sechsten Sitzung anwesend war, aber durch einen Presbyter die Glaubensdefinition unterschreiben ließ. Vgl. Conc. Chalc. VI,1, (175) und für die Unterschrift VI,9,(178). Andere waren auf Übersetzung angewiesen, da sie des Griechischen zu wenig mächtig waren. In den Akten zur Verhandlung des Falls von Ibas in Berytus musste für Bischof Uranius von Hemerium (in der Nähe von Edessa) ins Syrische übersetzt werden. Vgl. Conc. Chalc. X,33f. / XI,33 in den gr. Akten (ACO 11,1,3, 20 [379]). Deutlich wird auch, dass die griechisch-lateinische Bilingualität eher eine Ausnahme darstellt, zumindest auf einem Niveau, dass sich die Bischöfe zutrauten, in der anderen Sprache ihre Äußerungen zu machen. Wobei allerdings aus der Tatsache, dass der päpstliche Apocrisiar Julian von Cius in der Regel übersetzte, nicht geschlossen werden kann, dass nicht auch andere der anwesenden Bischöfe dazu in der Lage gewesen wäre. So übersetzt an einer Stelle Florentius von Sardis aus der Provinz Lydia für die päpstlichen Legaten, wie auch schon in Ephesus. Vgl. Conc. Chalc. I,82f. (ACO 11,1,1, 82) und für Ephesus I,117 (ACO 11,1,1, 86). Gerade bei den illyrischen Bischöfen, welche unter der Jurisdiktion des Papstes standen, sind Lateinkenntnisse mehr als nur wahrscheinlich. In den Akten wurden die lateinischen, syrischen oder koptischen Beiträge jeweils ins Griechische übersetzt und in den Akten auch als Übersetzung gekennzeichnet, allerdings ohne die Aussage auch in der Originalsprache zu notieren. Vgl. 1,4–6 in der lat. Version und der engl. Übersetzung (ACO 11,1,1, 65) wo angemerkt wird, dass der kaiserliche Sekretär die lateinische Rede übersetzte. Die Angaben finden sich aber nicht bei allen Reden der Gesandten. Zumindest auf der Seite der Sekretäre sind Sprachkenntnisse daher vorauszusetzen, insbesondere bei den kaiserlichen Sekretären. Für Rom fällt auf, dass der Papst mit den griechischen Akten nichts anfangen konnte und offenbar auch niemanden zur Verfügung hatte, der sie übersetzen konnte, da Leo sich an Julian von Cius wandte mit der Bitte nach Übersetzungen. Vgl. Leo, ep. 113 (ACO 11,4, 66f.).

<sup>169</sup> Eine kritische Würdigung der Editionsarbeit von Schwartz bieten U. Heil / A. v. Stockhausen (Hg.), *Crux interpretum*. Ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz

gibt kaum vergleichbar ausführliche Quellen mit wörtlichen Aufzeichnungen über Meinungsfindungs- und legale Normierungsprozesse.<sup>170</sup>

In ihrer überlieferten Form sind die Akten von Chalcedon nur teilweise ein neutrales und umfassendes Protokoll, das sämtliche Handlungsabläufe und Aussagen ohne Unterschied aufzeichnet. Schon Eduard Schwartz hat auf die Bedeutung hingewiesen, dass das Material zum Konzil in Sammlungen überliefert ist und hat entsprechend die Akten nach Sammlungen ediert.<sup>171</sup> Die einzelnen Sammlungen verweisen dabei auf das spezifische Interesse und das zur Verfügung stehende Material der jeweiligen Sammler. Bereits im fünften Jahrhundert ist das Quellenmaterial an unterschiedlichen Orten, vor allem in Rom und Konstantinopel, gesammelt worden, es ist aber hauptsächlich während dem Drei-Kapitel-Streit<sup>172</sup> systematisch zusammengefasst und redigiert worden.

Auch inhaltlich gesehen gibt es Beachtenswertes. So zeichnen die Akten sehr viel auf und erlauben damit ein viel genaueres Bild über die Abläufe als für den Großteil der früheren Synoden und Konzile; allerdings fehlen auch entscheidende Punkte. So sind der Beginn und der Schluss der Sitzungen mit der Begrüßung, der Vorgabe der Traktanden und ähnlichen Punkten nicht aufgezeichnet, obwohl durchaus anzunehmen ist, dass diese Punkte Teil der Sitzungen waren. Auch fehlen Hinweise auf liturgische Elemente. Da die Versammlung in der Kirche stattfand, ist ein liturgischer Beginn wahrscheinlich, an anderen Synoden auch belegt und üblich.<sup>173</sup> Aus Ephesus (431) sind zahlreiche Predigten überliefert, die im Verlaufe des Konzils gehalten wurden, was

---

(ZUI176), Berlin – Boston 2015. Für eine kritische Reflexion einiger Grundannahmen und Überzeugungen zu den spätantiken Konzilen und dem Verhältnis von Kirche und Staat, welche die Editionen der Konzilsakten durch Eduard Schwartz prägen vgl. M. Meier, „Ein dogmatischer Streit“ – Eduard Schwartz (1858–1940) und die ‚Reichskonzilien‘ in der Spätantike, ZAC 15,1 (2011), 124–139. Meier kritisiert die überwiegend machtpolitische Einschätzung der Konzile und seiner Akteure und die damit einhergehende Reduktion oder Ausblendung theologischer Aspekte, wie sie insbesondere in drei Untersuchungen zu den spätantiken Konzilen deutlich werden.

170 Vgl. dazu auch F. Millar, Tyre and Berytus in the Mid-Fifth Century: Metropolitan Status and Ecclesiastical Hierarchy, in: Ders., *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East. Greeks, Jews, Syrians and Saracens* (Collected Studies, 2004–2014), Leuven u. a. 2015, 47–70; hier 69: „Our entire evidence for the Ancient World presents few other examples of verbatim records of proceedings as extensive as those from Chalcedon, and few if any examples of records of sessions of any kind where fundamental legal and constitutional issues were set out as explicitly as they were on this occasion.“

171 Vgl. die jeweiligen Einleitungen bei Schwartz, und Grillmeier, *Jesus der Christus* 2,1, 24–31 mit einem Überblick zu den Sammlungen nach den Verfasserkreisen gegliedert.

172 Vgl. zum Drei-Kapitel-Streit unten, Kap. 5,2.8.

173 Vgl. Weckwerth, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis*, 71–75.

für Chalcedon fehlt. Methodisch stellt die Tatsache, dass man von Lücken oder Auslassungen in den Akten auszugehen hat, vor das Problem, dass es einerseits sinnvoll ist, diese zu benennen und auch zu interpretieren, dass aber jede solche Interpretation nur hypothetischen Charakter haben kann.

Auch das Material, das über die Sitzungsprotokolle hinausgeht, also hauptsächlich Briefe und offizielle Dokumente, weisen einen spezifischen Charakter auf. Die Briefsammlungen bestehen praktisch ausschließlich aus der Korrespondenz von Leo von Rom einerseits und von den Kaisern Theodosius II., Marcian und Leo, sowie Pulcheria andererseits.<sup>174</sup> Der Grund liegt darin, dass Leo schon zu Lebzeiten eine Briefsammlung zum Konzil anlegen ließ und auch die späteren Sammlungen und Editionen zu einem großen Teil römisch motiviert waren.<sup>175</sup> Die Quellen widerspiegeln so auch das Interesse und die Bedeutung, welche dem Konzil an verschiedenen Orten zugeschrieben wurde. Die Briefsammlungen stellen nur einen sehr spezifischen Ausschnitt aus der Korrespondenz rund um das Konzil dar und bergen die Gefahr, diesen Hauptkorrespondenten überdurchschnittliches Gewicht zukommen zu lassen. Gleichzeitig fehlt die Perspektive und Angaben zu den Aktivitäten anderer Teilnehmer wie Dioscur von Alexandria, Maximus von Antiochia, Juvenal von Jerusalem und (teilweise) Anatolius von Konstantinopel weitgehend. Die überlieferte Korrespondenz von Theodoret von Cyrus im Vorfeld des Konzils macht deutlich, wie umfangreich die gesamte Korrespondenz um das Konzil sein musste, die aber nicht überliefert ist. Die Auswirkungen dieser Eigenheit der Sammlungen wurden in den vorangehenden Abschnitten besonders deutlich. Wir sind sehr gut informiert über Leos Vorstellungen und Vorgaben für das Konzil und diejenigen der Kaiser, während wir von Dioscur und den anderen Teilnehmern praktisch nichts wissen. Auch im Blick auf die Reaktionen auf das Konzil, die

174 In der Einleitung zu den griechischen Akten (II,1, XII; II,4, XVII) geht Schwartz davon aus, dass die Briefsammlung der griechischen Akten mit den entsprechenden Briefen Leos bereits vor den Arbeiten des Rusticus in Konstantinopel entstanden sind, da Rusticus aus dem griechischen Text den lateinischen ergänzte und korrigierte. Die *versio antiqua* enthielt dagegen die Briefsammlungen noch nicht. Man kann vermuten, dass in der Zeit um den Drei-Kapitel-Streit die Briefsammlungen mit den Akten verbunden wurden und man sich dabei auf die päpstlichen Sammlungen einerseits und die Sammlungen des Kaisers, eventuell auch des Patriarchen von Konstantinopel andererseits abstützte. Das Fehlen der ausführlicheren Korrespondenz der Bischöfe Flavian und Anatolius ist aber auffällig und verweist entweder auf fehlende Quellen oder das spezifische Interesse des Redaktors.

175 Diese westlich-chalcedonische Perspektive teilt auch das Breviarium des Liberatus, der einige interessante Details zur Situation nach dem Konzil in Alexandria bietet. Vgl. dazu die Ausgabe der Zeitschrift für Antikes Christentum 14 (2010) zu Liberatus und seinem Breviarium. Liberatus, Brev. (ACO II,5, 98–141).

im fünften Kapitel zur Sprache kommen, ist die Perspektive wiederum stark durch die Briefe Leos geprägt.

Verfasst wurden die Akten von zwei Seiten, den kaiserlichen Sekretären und denjenigen des Anatolius von Konstantinopel. Auffällig ist, dass die römischen Legaten entweder keine Sekretäre dabei hatten oder diese keine ausführlichen Unterlagen anfertigten.<sup>176</sup> Sie werden auf jeden Fall nirgends erwähnt und die sehr langsame Kenntnisaufnahme der Ereignisse in Rom sowie die Angewiesenheit Leos auf eine Übersetzung der Akten aus Konstantinopel<sup>177</sup> deuten ebenfalls in diese Richtung.

Ein wichtiges Moment in den Akten sind die generalisierenden Zusammenfassungen von Meinungsäußerungen, indem bestimmte Äußerungen einer ganzen Gruppe zugeschrieben wurde oder auch dem ganzen Konzil. Sie widerspiegeln die Relevanz von Akklamationen für die antiken Konzile,<sup>178</sup> welche an Synoden wie an anderen Versammlungen politischer oder gesellschaftlicher Natur von hoher Bedeutung waren. Die Meinungsäußerung der Menge gewann ihr Gewicht durch *unisono*-Rufe, die als Botschaft der Massen ankam. Handelte es sich vielfach um Ehrbezeugungen gegenüber hochgestellten Persönlichkeiten oder Anfeuerung an Spielen, so war die Funktion von Akklamationen an einem Konzil (wie auch bei politischen Sitzungen) die der Meinungsäußerung. Die Bischöfe formulierten ihre Äußerungen auch gleich so, dass diejenigen, welche mit ihnen übereinstimmten, in die Meinungsbekundung als Akklamation einstimmen konnten. Ein Konzil war deshalb eine relativ laute Angelegenheit, insbesondere bei einer Teilnehmerzahl wie in Chalcedon.<sup>179</sup> Damit ging einher, dass die einzelnen Voten erst durch die Verstärkung durch die Akklamationen überhaupt zu allen durchdrangen. Die unter Kritik gekommenen Teilnehmer von Ephesus (449) beharrten darauf, dass sie die Inhalte der Diskussion gar nicht mitbekommen hätten.<sup>180</sup> Die Wortführer am Konzil waren die Metropolen, welche zentral saßen und deren Botschaft von ihren Suffraganen als Akklamationen aufgenommen wurde.<sup>181</sup>

176 Vgl. auch Blaudeau, *Le siège de Rome*, 85; 90. Blaudeau kommt zu diesem Schluss, weil die Sekretäre nicht erwähnt werden und bei Leo nur sehr rudimentäre Informationen über den Verlauf ankommen sollten.

177 Vgl. dazu Kap. 5.1.2.

178 Vgl. H.-U. Wiemer *Akklamationen im spätrömischen Reich. Zur Typologie und Funktion eines Kommunikationsrituals*, *Archiv für Kulturgeschichte* 86 (2004), 27–73.

179 Vgl. dazu sehr anschaulich aber in der Verallgemeinerung überspitzt MacMullen, *Voting about God*, 99.

180 *Conc. Chalc.* I, 62 (ACO II, 1, 76).

181 In der 11. Sitzung zur Frage, welcher der konkurrierenden Bischöfe Stephan oder Bassian Anrecht auf den Bischofsthron von Ephesus hatte, trat Bischof Meliphtongus nach vorne,



Im Interesse der Autorität der gefassten Beschlüsse wurden die Entscheidungsprozesse mit ihren Diskussionen und kritischen Einwände vielfach nur summarisch vermerkt.<sup>182</sup> Eine hochinteressante inoffizielle Sitzung wie diejenige, welche die christologische Glaubenserklärung verfasste, wurde nicht protokolliert. Die damit verbundenen theologischen Dispute sind somit nicht erhalten. Ebenso fehlen die Einwände der illyrischen und palästinischen Bischöfen gegen den *Tomus Leonis*. Sie lassen sich nur noch aus den Reaktionen indirekt erschließen. Auch in vielen weiteren Fällen wird deutlich, dass längst nicht alle Kommentare und Reaktionen der offiziellen Sitzungen aufgezeichnet wurden und dies zum einen aufgrund einer Zensur und andererseits, weil sie unwichtig schienen. So erscheint es doch zumindest auffällig, dass nach dem Urteil der kaiserlichen Beamten, dass Dioscur abzusetzen sei und mit ihm seine Gehilfen von 449, keine Proteste vermerkt sind, sondern nur die Zustimmung der orientalischen Bischöfe und die selbstkritischen Stimmen der illyrischen Bischöfe über ihr Fehlverhalten von 449. Dagegen wird aus dem Verlauf der zweiten und dritten Sitzung deutlich, dass die ägyptischen Bischöfe sich für Dioscur einsetzten und somit mit größter Wahrscheinlichkeit gegen die (eigenmächtige) Entscheidung der Beamten ihren Protest vorgebracht hatten. Insgesamt ist der Abschluss der ersten Sitzung so kurz gehalten, dass es zumindest wahrscheinlich ist, dass Proteste bewusst nicht aufgenommen wurden.<sup>183</sup> Denn die Anordnung des Vorsitzenden, dass jeder der Bischöfe eine schriftliche Glaubenserklärung verfassen sollte, wird kaum ohne Proteste akzeptiert

---

um im Namen der Gruppe von Bischöfen zu sprechen, welche im hinteren Teil um ihn herumsaßen. Vgl. Conc. Chalc. XI,41 / gr. XII,41 (ACO II,1,3, 50 [409]). In der ersten Sitzung, Conc. Chalc. I,283 (ACO II,1,1, 115) erklärten die palästinischen Bischöfe, sie teilten die zuvor geäußerte Meinung ihres Metropoliten Juvenal (im Hinblick auf die Orthodoxie Flavians). Vgl. auch de Ste. Croix, *The Council of Chalcedon*, 305: „If patriarchs and metropolitans expressed support for a particular view, then ordinary bishops were likely to follow; consensus could be achieved by securing the support of a relatively small number of key participants.“

182 Vgl. auch R. Price, *Truth, Omission, and Fiction in the Acts of Chalcedon*, in: *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700*, ed. by R. Price / M. Whitby (TTH Contexts 1), Liverpool 2011 92–106; J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'église en Occident*, Cerf 1985, 54: „Les rares informations dont nous disposons font le plus souvent silent sur la discussion, les oppositions, les tensions. Seul le résultat importait et, pour lui donner plus d'autorité, on préférait le présenter comme l'expression d'une opinion unanime. Unanimité que postule d'ailleurs la théologie conciliaire, car on concevrait mal que l'Esprit Saint n'ait pas guidé les Pères vers une même opinion.“

183 Die lateinischen Akten beinhalten den Ausspruch des Erzdiakons Aetius: *completum est*. Vgl. Conc. Chalc. I,1076 lat. Akten (ACO II,3, 259). Price/Gaddis nehmen dies als eine Bestätigung, dass die Akten vollständig seien, dagegen ist Hefele/Leclercq zuzustimmen, dass es sich dabei um die offizielle Beendigung der ersten Sitzung handelt, wie auch alternative

worden sein, es ist aber keine Reaktion der Bischöfe vermerkt. Generell fehlen auch die technischen Informationen, welche sicher ebenfalls an den Sitzungen weitergegeben wurden, etwa zum weiteren Verlauf des Konzils mit der Ankündigung, wann die nächste Sitzung stattfinden sollte und ähnlichen Informationen. In den Protokollen einiger Sitzungen gewinnt man den Eindruck, dass die Aufzeichnungen erst zu dem Zeitpunkt einsetzen, den die Redaktoren der Akten für sinnvoll erachteten, so beispielsweise in der achten Sitzung zu Theodoret von Cyrus, wo die Akten zwar einen Anfang beschreiben, aber die Diskussion unmittelbar mit der Forderung beginnt, Theodoret müsse ein Anathema aussprechen.<sup>184</sup> Es erscheint zumindest wahrscheinlich, dass dieser Forderung eine Diskussion oder Rufe vorangingen, die nicht dokumentiert sind.

Generell ist die Darstellung der Sitzungen von Chalcedon darauf bedacht, die Konfliktsituationen im Hinblick auf Glaubensfragen herunterzuspielen und dafür den Voten für Einmütigkeit breiten Raum zu geben. Diese Betonung der Übereinstimmung liegt in der propagandistischen Wirkung der Akten. Konzilsakten wurden als Sammlungen mit anderen wichtigen Dokumenten zu den Kontroversen verschickt<sup>185</sup> und beeinflussten damit die Meinungsbildung im weiteren kirchlichen Umfeld entscheidend. Die dargestellte Einmütigkeit ließ weniger Spielraum für die Infragestellung der Entscheide.

Eine andere Problematik bestand darin, dass Akten schnell zu Ungunsten der Teilnehmer ausgelegt werden konnten. Im Falle von Eutyches hat die Untersuchung von Bevan und Gray<sup>186</sup> gezeigt, wie Unterstellungen an Eutyches, welche dieser klar bestritten hat, in der Rezeption als Lehren des Eutyches tradiert wurden. Die Angst vor einer solchen Verzerrung der Aussagen wird auch in einer Äußerung des Eustathius von Berytus deutlich, der in der ersten Sitzung während der Lektüre der Akten von Ephesus (449) und dem darin enthaltenen Bekenntnis zu einer Natur nach der Einigung zu bedenken gab, dass man aufpassen solle, dass dem Konzil nicht im Nachhinein unterstellt würde, dass es zwei getrennte Naturen nach der Einigung behauptet habe.<sup>187</sup>

---

gr. Versionen nahelegen *πεπλήρωται ἡ πρώτη πράξις* (ACO II,1,1, 196 krit. Apparat). Vgl. C.-J. Hefele / J. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* II,2, Paris 1908, 685.

184 Conc. Chalc. actio VIII (IX in den gr. Akten ACO II,1,3, 7–11 [366–370]).

185 Der Empfängerkreis der vollen Akten war allerdings sicher sehr beschränkt. Leo von Rom gehörte etwa zu den Rezipienten, brauchte aber erst eine lateinische Übersetzung, um etwas damit anfangen zu können. Ob er auf seine Bitte tatsächlich eine vollständige Übersetzung erhalten hat oder eher eine zusammenfassende Darstellung ist umstritten.

186 Vgl. Bevan/Gray, *The Trial of Eutyches*, 645–649.

187 Wobei Eustathius als Vertreter der Partei von Dioscur in Ephesus (449) möglicherweise

Einzelne Ausschnitte mit Aussagen wurden zudem separat tradiert, vor allem die Kanones und die Glaubensdefinition aber auch Texte wie einzeln eingereichte Dokumente. So wurde die Anklageschrift des Euseb von Dorylaeum an Eutyches in die Akten aufgenommen und dazu separat tradiert in den römischen Aufzeichnungen zum Fall Eutyches.<sup>188</sup>

Die Edition der Akten stellte zweifelsohne eine nicht zu unterschätzende Form der Einflussnahme auf die Wirkung und die Rezeption des Konzils dar. Neben der Darstellung von Konfliktsituationen sind vor allem die Lücken aufschlussreich, welche Konflikte übergehen. Richard Price hat festgestellt, dass die Akten recht offen divergierende Meinungen dokumentieren. Allerdings muss hier eingeschränkt werden, dass dies nur für bestimmte Fälle gilt. Auffällig ist sicher die breite Darstellung des Widerstands der Bischöfe gegen die Abfassung einer Glaubenserklärung. Price, der den Einfluss des Kaisers durch seine Sekretäre sehr hoch bewertet, deutet diesen Umstand als Zeichen der Aufrichtigkeit der Protokolle und der bewussten Inszenierung der Konzilsentscheidung frei von der kaiserlichen Einflussnahme.<sup>189</sup> Dazu kann aber durchaus auch ein Interesse der Bischöfe an einer breiten Dokumentation ihres Widerstandes kommen. Da die Bischöfe sich bewusst waren, dass die Verfassung einer neuen Glaubenserklärung extrem heikel war, schien es ihnen wichtig, dass ihr Protest in den Akten protokolliert war und deutlich wurde, dass sie durch kaiserlichen Zwang zugestimmt hatten. Damit konnten sie sich gegenüber künftigen Anschuldigungen auf ihren Widerstand berufen, wie dies bei Eustathius von Berytus der Fall sein sollte.<sup>190</sup> Diese Deutung würde darauf hinweisen, dass die Bischöfe durchaus ihre Interessen in den Akten unterzubringen wussten. In einigen Fällen wirken die Voten der Bischöfe in der Beschlussphase so, als seien sie im Hinblick auf ihre Anhänger in ihren Gemeinden gemacht worden, denen sie Eigenständigkeit bezeugen wollten.

Die propagandistische Bedeutung der Akten machten sie zu einem wichtigen Instrument der Einflussnahme. Neben dem Kaiser konnte insbesondere

---

auch einfach einen Grund nennen wollte, der gegen die Nennung der zwei Naturen sprach.

188 Vgl. die Anklageschrift innerhalb der Akten der Heimsynode (ACO II,1,1, 225) sowie als einzelnes Dokument in einer Sammlung in der *Collectio Novariensis de re Eutychis* (ACO II,2,1, 3). Ein etwas anderes Beispiel stellt die Aufgabestellung des leitenden Beamten zu Ende der ersten Sitzung dar, die zu Beginn der vierten Sitzung erneut zitiert wurden in Conc. Chalc. IV,3 (ACO II,1,2, 92 [288]) und so doppelt überliefert sind. Mit der erneuten Verlesung, wobei die Aussage der Beamten als ein Beschluss der ersten Sitzung deklariert wurde, gewann der zuvor nicht hervorgehobene Auftrag eine verstärkte Bedeutung.

189 Price, *Truth, Omission, and Fiction*, 92–106.

190 Vgl. Ps.-Zach., Chron, III,1,k (CSCO 83, 153 Brooks).

Anatolius von Konstantinopel seine Interessen in die Redaktion der Akten einbringen. Da beim Erzdiakon von Anatolius sämtliche Eingaben deponiert werden mussten, ist anzunehmen, dass auch die weiteren schriftlichen Dokumente von ihm angefertigt wurden und damit unter direkter Kontrolle von Anatolius standen. Hier sind neben den Konzilsbeschlüssen und den Briefen des Konzils auch die Aufforderungen an Dioscur, vor dem Konzil Rechenschaft abzulegen, zu nennen. Der Erzdiakon Aetius bildete mit den kaiserlichen Sekretären, dem Konzilsvorsitzenden und Bischof Anatolius den engeren Kreis, welcher den konkreten Ablauf des Konzils, den Wortlaut der Briefe, der Beschlüsse und Protokolle bestimmt hat. Da die Akten in Konstantinopel zusammengestellt wurden, ist sein Einfluss auf die konkrete Form der Akten hoch zu veranschlagen.

Die hohe Bedeutung, welche der Dokumentation des Konzils beigemessen wurde, verweist einerseits auf die vorangegangenen Konflikte andererseits auf die reichsweite Bedeutung, welche dem Konzil zukommen sollte. Da das Konzil verbindliche Normen schuf, war Darlegung ihrer korrekten Festsetzung und die Absicherung und Legitimation durch transparente Abläufe und eine große Teilnehmerzahl entscheidend. Die Akten sicherten die Teilnehmer und ihr Vorgehen auch als das Gremium ab, welches in Stellvertretung für die übrigen Bischöfe, den Klerus und die Laien Entscheidungen fällte und neue Regeln aufstellte.

## Der erste Teil des Konzils: Die Revision der Vergangenheit und die Formulierung einer neuen Glaubensnorm

Die Abläufe des Konzils sollen nun im Einzelnen betrachtet werden, wobei in einem ersten Schritt der erste Teil des Konzils mit der Revision der Vorgänge von Ephesus (449) und der Ausarbeitung einer neuen Glaubensnorm das Thema ist und in einem nächsten die disziplinarischen Fragen und die Appellationsfälle. Die ersten sechs Sitzungen sind der bekanntere Teil.<sup>1</sup> Die erste Sitzung diente der Revision der Ereignisse von Ephesus (449), die nachfolgenden fünf Sitzungen dienten der vom Kaiser geforderten Erarbeitung einer neuen kirchlichen Glaubensnorm, dazu kam die Absetzung von Dioscur in der dritten Sitzung. Der erste Konzilsteil fand in der sechsten Sitzung mit der feierlichen Zelebration der Glaubensdefinition in Anwesenheit des Kaisers seinen Höhepunkt.

Der erste Schwerpunkt bestand in der Revision der Vorgänge der Heimsynode (448) und von Ephesus (449). Hier lag der Fokus der Beamten auf der Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Abläufe, weil dem Konzil Willkür und Gewaltanwendung vorgeworfen worden waren.<sup>2</sup> In der Ausarbeitung der Glaubensdefinition stellte sich die Frage nach der verbindlichen Normierungsin-

1 Die erste Sitzung fand am Montag, 8. Oktober statt, die zweite und dritte Sitzung wird in der Regel auf Mittwoch 10. Oktober (zur Glaubensdefinition) und Samstag 13. Oktober (Verurteilung von Dioscur) gelegt, die vierte am Mittwoch 17. Oktober (*Tomus Leonis*) dann zwei unnummerierte Sitzungen am Samstag 20. Oktober (Carosus und Dorotheus sowie die Sitzung zu Photius und Eustathius), sowie die fünfte am Montag 22. Oktober (Glaubensdefinition). Die Zelebration in der sechsten Sitzung fand am Donnerstag 25. Oktober statt. Vgl. die chronologische Übersicht bei Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 1, 44.

2 Allerdings gibt es Kritik, dass dieser Vorwurf unzutreffend sei. Vgl. Price, *Presidency and Procedure*, 268, sowie Samuel, *Proceedings of the Council of Chalcedon*, 321–347. Tatsächlich ist die Bedeutung der kirchlichen Kanones in Ephesus mehrfach beschworen worden. Damit war das Konzil ein wichtiger Wegbereiter für die Bedeutung, welche die Kanones in Chalcedon erlangten. Allerdings lassen sich die Androhung von Gewalt, die Einsperrung von Bischöfen und die Ausgrenzung kaum bestreiten. Vgl. auch Vgl. *Textes monophysites* 11, Timothée d'Alexandrie: *Histoire*, ediert und ins Französische übersetzt durch F. Nau, PO 63, 13,2 (1907), hier 207 [97]. Vgl. auch S. Leuenberger-Wenger, *Das Konzil von Chalcedon und die Institutionalisierung der Kirche*, AHC 47,2 (2015), 271–304.

stanz oder Autorität für die Festlegung des orthodoxen Glaubens.<sup>3</sup> Die seit Konstantins Zuwendung zum christlichen Glauben regelmäßig stattfindenden Reichssynoden hatten die Schwierigkeit gezeigt, dass die unterlegenen Gruppen die Entscheidung sogleich anfochten und alle Kraft daran setzten, die neue Norm umzustößen.<sup>4</sup> In Ephesus (431) einigten sich die Bischöfe darauf, dass allein Nicaea den Glauben verbindlich festlegen sollte, selbst wenn bereits deutlich war, dass dies nicht reichte, weil die Interpretationen des Nicaenums in der Frage der Christologie auseinandergingen. Seither hatte die Unionsformel die Einigung dargestellt, ohne dass ihr eine besondere Bedeutung zuerkannt wurde.

Mit den beiden Schwerpunkten der Revision der Vorgänge von Ephesus und der Etablierung einer neuen Glaubensdefinition gingen ekklesiologische Fragen nach verbindlichen Normen und den Normierungsinstanzen der Kirche einher sowie das Bedürfnis, konziliare Entscheidungen möglichst gerecht, transparent und konfliktfrei zu treffen.

### 3.1 Die erste Sitzung: Verlesung der Akten und Dispensation der Verantwortlichen

Entscheidend für die Frage nach Strategien der Konfliktbewältigung war die erste Sitzung, welche die Ereignisse der Heimsynode und von Ephesus (449) aufarbeitete. Zuerst soll aber die Zeit vor dem offiziellen Konzilsbeginn in den Blick kommen, da viele Entscheidungen bereits im Vorfeld getroffen wurden, um dann am Konzil offiziell verabschiedet zu werden. Die Akten zur ersten Sitzung sind komplex, weil in dieser ersten Sitzung nicht nur die Akten der ersten Sitzung von Ephesus (449) verlesen wurden, sondern darin enthalten auch die Akten der Heimsynode (448) und die Akten der Nachuntersuchung zu

3 Vgl. Jansen, *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, Einführung, 6: „Texte rufen nach einer Interpretation; gerade normative Texte irritieren durch den „Skandal“, dass sie den Streit um das Recht bzw. den rechten Glauben nicht beenden, sondern an die Stelle der alten Fragen den neuen Streit um den Sinn des Referenztextes treten lassen ... Normative Eindeutigkeit lässt sich nur gewährleisten, wenn die Teilnehmer an solchen Diskursen bestimmte Grundbegriffe, Deutungsmuster und Ordnungsvorstellungen – gerade auch hinsichtlich der Standards normativer Texte – als verbindliches Wissen anerkennen.“ Methodische Standards der akzeptablen Argumentationsweisen werden normalerweise nicht explizit normiert, jedoch sind neue methodische Zugänge oft Anstoß für paradigmatische Neuausrichtungen innerhalb einer Diskussion oder eines bestimmten Diskurses. Vgl. Jansen, ebd. 10.

4 Vgl. dazu auch Brennecke, *Bischofsversammlung und Reichssynode*, 30.

den Akten der Heimsynode (449) sowie Ausschnitte aus den Akten von Ephesus (431). Die Verlesung wurde begleitet von den Kommentaren der Bischöfe in Chalcedon. Dieser verschachtelte Aufbau führt zu einem regen Wechsel der Zeitebenen im Ablauf des Protokolls der ersten Sitzung.

### 3.1.1 *Vor dem offiziellen Konzilsbeginn*

Die Dynamik des Konzils entwickelte sich schon mit dem Einladungsschreiben des Kaisers an die Metropolen. Für alle Parteien galt es, sich möglichst breite Unterstützung für ihre Position zu sichern. Die zahlreichen Briefe mit Bitten zur Unterstützung von den Beteiligten an alle möglichen Personen aus dem kirchlichen oder höfischen Umfeld belegen diese Aktivitäten recht gut, wenn auch aufgrund des verbliebenen Quellenmaterials sehr selektiv auf wenige Teilnehmer, vor allem Theodoret von Cyrus und Leo von Rom, beschränkt.<sup>5</sup> Zahlreiche Metropolen rüsteten sich für das Konzil mit einer eigenen Synode, um die Stimmung unter ihren Bischöfen zu klären und möglichst auf eine Linie zu bringen. In Konstantinopel hielt Bischof Anatolius gemäß der *Vita Abundii* eine Heimsynode (Oktober 450) ab, um sie auf einen Kurs mit seiner Unterstützung des *Tomus Leonis* zu bringen.<sup>6</sup> Auffällig ist, dass nach der *Vita Abundii*

5 Die Korrespondenz Theodorets aus dem Vorfeld des Konzils ging an hohe Beamte des Hofes, an Bischöfe und die Archimandriten von Konstantinopel. Vgl. Théodoret de Cyr, *Correspondance* 4 vols., intro., texte critique, trad. et notes par Y. Azéma, (SC 40; 98; 111; 429), Paris 1955–1998. Leo schrieb ebenfalls mehrere Briefe an Marcian und an Pulcheria sowie an den Bischof und verschiedene Kleriker und Archimandriten in Konstantinopel. Vgl. für den Großteil der Korrespondenz vor dem Konzil ACO II,4, 3–53 und oben, Kap. 2.1.1.

6 *Vita Abundii* 3 (ActaSS zum 2. April, Coll. 94 E–F Henskens): *Præterea Anatolius, episcopus ecclesiæ Constantinopolitane minoris Romæ, accepta Epistola S. Leonis Papæ de confirmatione Catholicæ fidei contra hæreticos, congregavit concilium omnium Episcoporum et Archimandritarum, seu Presbyterorum et Diaconorum, et ante conspectum omnium recitata est epistola S. Leonis, quam B. Abundius coram omnibus præsentavit, concordantibus testimoniis Romanorum patrum atque Argolicorum. Anatolius episcopus Constantinopolitanus huic epistolæ S. Leonis Papæ, continenti Catholicæ fidei veritatem, concordantibus etiam testimoniis Patrum ab eadem Apostolica Sede directis, plena devotione consensit et subscripsit, anathema dicens Eutychi et Nestorio, et dogmati vel sectatoribus eorum. Tunc cæteri Patres non parvi numeri, eodem modo subscripserunt.* Abundius hatte eine Delegation von Leo im Jahre 450 nach Konstantinopel angeführt und erhielt einen Brief mit einer von ihm unterzeichneten Abschrift des *Tomus Leonis*, mit der Theodoret der römischen Delegation seine Rechtgläubigkeit versicherte. Vgl. ebd. 94 B–C. Fragmente der Synode von 450 sind im Syrischen erhalten und wurden ediert von P. Mouterde, *Fragments d'actes d'un synode*, 35–50. Vgl. K.-H. Uthemann, *Die Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalcedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff 'strenger Chalkedonismus'*, *StPatr* 34 (2001), 572–604, nachgedruckt in: K.-H. Uthemann, *Christus, Kosmos, Diatribe*, 1–36, 591.

offensichtlich der gesamte Klerus und die Mönche anwesend waren. Auch von Dioscur wird in der Biographie seines Diakons Theopist berichtet, er habe eine Synode abgehalten.<sup>7</sup>

Nach der Zusammenkunft der Bischöfe in Nicaea ging dem offiziellen Beginn des Konzils eine Reihe von Ereignissen voraus, unter anderem bedingt durch die mehrmalige Verzögerung des Beginns aufgrund der Unabkömmlichkeit des Kaisers und des Ortswechsels von Nicaea nach Chalcedon. Der Kaiser schickte in dieser Zeit drei Schreiben an die wartenden Bischöfe.<sup>8</sup> Da die päpstlichen Legaten sich aufgrund der Erfahrungen von 449 geweigert hatten, am Konzil teilzunehmen, wenn die Präsenz des Kaisers nicht gewährleistet war, wurde mit dem Beginn auf die Verfügbarkeit des Kaisers gewartet, der durch militärische Unruhen in Thrakien im September unabkömmlich war. Diese Wartezeit war keine vergeudete Zeit, vielmehr bot sich für die Beteiligten Gelegenheit, die Stimmung unter den Teilnehmern auszuloten und Allianzen zu schmieden. In diese Zeit fällt die Exkommunikationsanzeige von Dioscur gegen Leo, zweifellos nachdem ihm zu Ohren gekommen war, dass die Legaten des Papstes gegen Dioscur und seine Gefährten hart vorgehen wollten und dabei waren, die ehemaligen Verbündeten und Mitläufer Dioscurs auf ihre Seite zu ziehen.<sup>9</sup> Bereits in einem Brief im April hatte Leo gefordert, Dioscur und seine Gehilfen aus den kirchlichen Diptychen zu entfernen.<sup>10</sup> Auch dem (abwesenden) Kaiser bot sich die Gelegenheit, die Stimmung unter den Bischöfen abklären zu lassen und Vorabsprachen für den Konzilsverlauf zu treffen. Glaubt man der antichalcedonischen Biographie von Theopist über Dioscur, so traf sich der Kaiser vor dem vereinbarten Konzilsbeginn am 1. September mit den wichtigsten Beteiligten in Konstantinopel, um Einblick in die Konfliktlage zu erhalten und die Linien zu klären. Dabei unterbreitete der Kaiser Dioscur nach Theopist ein Angebot, seinen Sitz zu behalten und sein Verhalten zu rehabilitieren, wenn er bereit war, gewisse Bedingungen zu erfüllen.<sup>11</sup> Unter anderem sandte der Kaiser im Verlaufe der Verhandlungen

7 Vgl. Theopist, *Vita Diosc.* (254 Nau) und Klug, *Alexandria und Rom*, 426.

8 Marc. Imp. ad synod., ep. 32 (ACO II,3, 20f.) dieser erste Brief ist nur lateinisch erhalten, sowie ACO II,3, 21f. ep. 34; ep. 35; gr. ep. 14 (ACO II,1,1, 28f.); ep. 16 (ACO II,1,1, 30).

9 Diese Exkommunikation ist nur indirekt überliefert in der Begründung der Amtsenthebung von Dioscur. Vgl. Conc. Chalc. III,99 / gr. II,99 (ACO II,1,2, 41f. [237]).

10 Vgl. Leo, ep. ad Anatol. / Leo, ep. 80 (ACO II,4, 38–40).

11 *Histoire de Dioscore 7* (frz. Übers. Nau 129f.) Die Rede ist von einem Treffen, während sich schon hundert Bischöfe versammelt hatten, dabei wurden Dioscur von Juvenal von Jerusalem und Basilius von Seleucia begrüßt, die in der Erzählung von Theopist als Verräter des Glaubens stilisiert werden. Auch Ibas und Theodoret treten auf als nestorianische Einflüsterer des Kaisers. Vgl. *Histoire der Dioscore Patriarche d'Alexandrie écrite par son disciple*



gemäß Theopist auch Pulcheria, die Dioscur überzeugen sollte.<sup>12</sup> Dioscur ließ sich aber nicht auf einen Handel ein, wie sein Biograph hervorhob.<sup>13</sup> Die Biographie ist nur bedingt glaubwürdig. Es ist umstritten, ob sie tatsächlich auf Dioscurs Diakon Theopist zurückgeht, welcher Dioscur nicht nur ans Konzil, sondern auch ins Exil begleitet hatte. Dennoch hat man der Biographie eine gewisse Glaubwürdigkeit im Hinblick auf Eckdaten zugestanden.<sup>14</sup> Zu den wahrscheinlichen Angaben gehört das Treffen der maßgeblichen Beteiligten im Vorfeld des Konzils, wenn auch die Darstellung von Theopist mit zahlreichen Ausschmückungen versehen ist. Seine Erwähnung eines Treffens wird von der ebenfalls antichalcedonischen Chronik des Pseudo-Zacharias unterstützt.<sup>15</sup> Für den Kaiser war der Aufwand eines Konzils nur sinnvoll, wenn auch herauskam, was er sich erwartete: Einigung und Frieden zwischen den großen Bischofssitzen und in der Glaubensfrage. Dazu war die Klärung der grundlegenden Punkte im Vorfeld entscheidend. Solche Absprachen mit dem Kaiser sind auch für andere Konzile überliefert, was die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass eines oder wahrscheinlicher mehrere solcher Treffen stattgefunden haben.<sup>16</sup>

---

Theopiste, publiée et traduite par M.F. Nau, *Journal asiatique* 1903. Vgl. zur Schrift auch F. Haase, *Patriarch Dioskur 1. von Alexandria. Nach monophysitischen Quellen*, 141–180 und Teil 2: *Dioskur von Alexandria und das Konzil von Chalcedon im Lichte der monophysitischer Quellen*, 181–233, Breslau 1908.

12 *Histoire de Dioscore 10* (140 frz. Übersetzung Nau).

13 Vgl. Theopist, *Histoire de Dioscore*, 7 f. Die Abmachung, welche Dioscur gemäß der Biographie verweigerte, war einerseits die Unterschrift unter den *Tomus Leonis* und andererseits der Gehorsam gegenüber dem Kaiser, was sehr stilisiert hervorgehoben wird. Inwiefern Teile der Biographie oder Geschichte auf Theopist zurückgehen ist umstritten, die Redaktion der Schrift wird in der Regel im frühen oder in der Mitte des sechsten Jahrhunderts angesetzt. Dafür sprechen Indizien wie die Erwähnung von Severus von Antiochia, den Dioscur als Kind gesehen haben soll, und dessen Exil (ab 518) vorweggenommen ist. Nau, *Introduction*, 13 f. sieht den Kreis der Schüler von Petrus dem Iberer († um 491) als wahrscheinlichen Redaktorenkreis. Gegen die Autorschaft von Theopist hat sich E. Honigmann ausgesprochen, vgl. Honigmann, *The Original Lists*, 68 Anm. 133. Honigmann verweist darauf, dass Theopist einen Meeresspaziergang erwähnt, was in Gangra geographisch unmöglich ist und für Honigmann mangelnde Ortskenntnisse voraussetzt. Haase erklärt solche Unstimmigkeiten mit späteren redaktionellen Interpolationen.

14 Vgl. Haase, *Patriarch Dioskur 1*, 208.

15 In der Chronik des Pseudo-Zacharias werden Vortreffen erwähnt, bei denen Marcian Juvenal und Dioscur Versprechungen machte, so die Unterordnung der drei palästinischen Provinzen unter Jerusalem. Vgl. Ps.-Zach., *Chron.* III,3c (CSCO 83, 156 Brooks).

16 Theophilus hielt vor der Eichensynode ein Vortreffen ab, um die Mönche auf seine Seite zu bringen, vgl. *Soz.*, H.e. VIII,17,4 f. (GCS.NF 4, 371 f. Hansen). Absprachen mit dem Kaiser werden auch durch den Briefwechsel von Leo und Marcian deutlich. Vgl. auch die Beratung von Theodosius I. mit Nectarius vor der Aussprache der unterschiedlichen Grup-

Gemäß Theopist hat der Kaiser Dioscur, die päpstlichen Legaten, Theodoret, Ibas, Juvenal und andere Bischöfe vor dem Konzilsbeginn zu sich in den Palast nach Konstantinopel berufen.<sup>17</sup> Das Postulat von Theopist, dass Ibas und Theodoret auch bei dem Treffen mit Dioscur dabei waren, scheint zweifelhaft.<sup>18</sup> Die prominente Rolle als Berater des Kaisers, welche die Biographie ihnen zuspricht, ist unwahrscheinlich. Während man sich bei Theodoret aus theologischen Motiven seine Beteiligung an einem Vortreffen vorstellen könnte, ist dies im Falle von Ibas, der bereits vor Ephesus (449) abgesetzt worden war und seither unter Arrest stand, kaum vorstellbar. Die Vermutung liegt näher, dass die antichalcedonischen Redaktoren die beiden an den Treffen teilhaben ließen, um die ‚nestorianische‘ Ausrichtung des Kaisers und des gesamten Konzils zu illustrieren.

### 3.1.2 *Die Teilnehmer der ersten Sitzung und die Sitzordnung in der Kirche*

Die erste Sitzung des Konzils vom 8. Oktober 451 in der St. Euphemia-Kirche<sup>19</sup> von Chalcedon stellte die Weichen für den weiteren Verlauf des Konzils und soll daher genauer untersucht werden. In dieser ersten Sitzung klärten sich Fragen zum Einfluss der einzelnen Parteien und der Art und Weise, wie sie ihre Interessen und ihre Position geltend machten. In der Präsenzliste der Akten werden schon erste Gewichtungen deutlich: sie beginnt jeweils mit der Auflistung der kaiserlichen Beamten, wobei der Vorsitzende des Konzils, der *magister militum praesentalis* Anatolius, als erster genannt wird, die anderen folgen in der Reihenfolge ihrer Stellung. Vertreten waren neben dem höchsten militärischen Kommandanten Anatolius auch der entsprechende zivile, der *praefectus praetorio per Orientem* Palladius, sowie der *praefectus urbis Constantinopolitanae* Tatian und der *magister officiorum* Vincomalus sowie zahlreiche andere hochdekorierte Beamten. Danach folgt die Liste der teilnehmenden Bischöfe, die zumindest in den ersten Namen ebenfalls durch eine Ehrenordnung gekennzeichnet ist, also Metropolen vor den Suffraganen, später sind geographische

---

pierungen an einem vom Kaiser berufenen Treffen in Konstantinopel, Socr., H. e. v,10,6f. (GCS.NF 1, 282 Hansen).

17 Hist. Diosc. 7 f. (261–267 Nau).

18 Ibas und Theodoret werden an dem Vortreffen als Gegenspieler zu Dioscur inszeniert. Vgl. Theopist, Hist. Diosc. (261–267 Nau). Die Behauptung ist insbesondere angesichts der Position von Ibas vor dem Konzil unwahrscheinlich. Es ist aber ein Hinweis auf eine Entstehungszeit, als Ibas und Theodoret sehr umstritten waren, also zwischen dem Ende des fünften und der Mitte des sechsten Jahrhunderts.

19 Vgl. für eine Beschreibung der Kirche und der Heiligen Evagrius, H. e. II,3 (SC 542, 226–232 / 39 f. Bidez/Parmentier) sowie A.M. Schneider, Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon, in: Grillmeier/Bacht, Das Konzil von Chalkedon Bd. I, 291–302.

Faktoren entscheidend, indem die einzelnen Diözesen und Provinzen zusammengenommen wurden.<sup>20</sup> Auf kirchlicher Seite stehen die Legaten des Papstes an erster Stelle, darauf folgen Anatolius von Konstantinopel, Dioscur von Alexandria, Maximus von Antiochia, Juvenal von Jerusalem, Quintillus von Heraclea als Repräsentant des abwesenden Bischofs Anastasius von Thessalonica, Thalassius von Caesarea usw. Die Ehrenordnung lautet in dieser ersten Sitzung Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem und widerspiegelt damit bereits den Status, welcher den jeweiligen Patriarchaten während dem Konzil zugesprochen wurde. Zum Vergleich wurde in Ephesus (449) in der ersten Sitzung unter Anwesenden Dioscur von Alexandria vor dem päpstlichen Legaten Julius, Juvenal von Jerusalem, Domnus von Antiochia und Flavian von Konstantinopel genannt,<sup>21</sup> später in den Voten erscheinen nur noch Dioscur, Juvenal von Jerusalem, Thalassius von Caesarea, Stephan von Ephesus und Euseb von Ancyra, während Domnus und Flavian sowie der römische Legat wegfielen.<sup>22</sup>

Nach der Auflistung der Namen beschreiben die Akten zuerst die Sitzordnung des Konzils in der Kirche. Aus der Tatsache, dass man die Sitzordnung für erinnerungswürdig hielt, kann man ihre Bedeutung erahnen, zumal im Verlaufe der ersten Sitzung Sitz- und Positionswechsel vollzogen wurden. Vorne in der Mitte der Kirche saßen die Abgesandten des Kaisers, zur Linken auf der Ehrenseite die Legaten aus Rom, Anatolius von Konstantinopel, Maximus von Antiochia, Thalassius von Caesarea, Stephan von Ephesus sowie ihre Mitbischöfe aus den Diözesen Oriens (allerdings ohne die palästinischen Bischöfe), Pontus, Asiana und Thracia. Auffällig ist hier, dass Stephan von Ephesus offenbar schon vor Konzilsbeginn die Fronten gewechselt hatte. Zur Rechten saßen Dioscur und die ägyptischen Bischöfe, Juvenal und die palästinischen Bischöfe, Peter von Korinth, der Vertreter des Bischofs von Thessalonica, sowie die übrigen illyrischen Bischöfe. Die Lager waren damit ungleich groß, mit den Anhängern von Dioscur bereits zu Beginn in der Unterzahl.

20 Vgl. auch Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* I, 124 Anm. 40. Weckwerth, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis*, 72, hält zur Platzordnung fest, dass sie sich im Westen nach Weihegrad und Weihealter richtete. Bischöfe und Presbyter saßen, Diakone standen, Metropolen waren vorne platziert.

21 Vgl. die Präsenzliste der Akten von Ephesus, wie sie in Chalcedon verlesen wurde, *Conc. Chalc.* I, 68–70 (ACO II, 1, 1, 77).

22 In den syrischen Akten, welche die in den Akten von Chalcedon überlieferte erste Sitzung nicht enthalten und erst mit der zweiten Sitzung einsetzen, erscheinen Domnus, die Legaten und Flavian gar nicht mehr. Vgl. Akten der Ephesinischen Synode, 6f. Die bereinigte Reihenfolge wird in der Reihenfolge der Voten sichtbar, während die syrischen Akten nur anfangs die Anwesenden nennt.

Die Position in der Kirche bestimmte darüber, wie aktiv jemand in das Geschehen eingreifen konnte, da diejenigen, welche im hinteren Teil saßen oder standen, kaum ausreichend der Diskussion zu folgen vermochten. Sie folgten stattdessen den Parolen der Metropolen.<sup>23</sup> Die Bischöfe saßen vermutlich in etwa gemäß ihren Herkunftsprovinzen zusammen, zumindest wurden sie als solche Einheiten in den Akten wahrgenommen, wenn gewisse Äußerungen den illyrischen, ägyptischen, orientalischen<sup>24</sup> oder palästinischen Bischöfen zugeordnet werden. Dadurch, dass die Bischöfe einer Provinz beisammen waren, gab es auch eine gegenseitige Kontrolle. Ramsay McMullen kommentiert die Sitzordnung von Chalcedon folgendermaßen: „the whole assembly represented a tremendous effort at inclusion, with the aim of smothering dissent beyond all doubt.“<sup>25</sup> Dazu nahmen die Metropolen vermutlich Bischöfe an das Konzil mit, die sie auf ihrer Seite sahen.

Obwohl die Sitzordnung nicht zufällig war, lassen sich auch nicht klar abgrenzte, homogene Lager folgern. Die illyrischen Bischöfe standen theologisch auf der Seite Dioscurs, waren aber kirchenrechtlich dem Papst unterstellt.<sup>26</sup> Auch in anderen Provinzen waren die Sympathien unterschiedlich verteilt. Die Sitzordnung gibt gewisse Aufschlüsse über Solidaritäten, allerdings hält sich die Aussagekraft in Grenzen, weil nicht deutlich ist, ob es sich um eine Übereinstimmung in theologischen Fragen, in der Loyalität zu den eigenen Metropolen oder in der Ablehnung der Politik von Dioscur handelt. Unter den kleinasiatischen Bischöfen waren viele in Ephesus dabei gewesen und hatten Dioscur unterstützt oder zumindest keinen nennenswerten Widerstand geleistet. Allerdings hatte eine große Zahl schon vor dem Konzil aufgrund der

23 Vgl. McMullen, *Voting About God*, 83.

24 Die orientalischen Bischöfe sind in ihrem Umfang undeutlich, zum einen aufgrund der Vielfalt innerhalb der Diözese Oriens sowie aufgrund der sprachlichen Zweideutigkeit. Schon in Ephesus (431) bezeichneten sich die Bischöfe der Diözese Oriens um Johannes von Antiochia als die anatolischen Bischöfe, also die Bischöfe des Ostens oder der Provinz Oriens, vgl. ACO I,7, 156,32. Sowohl die kleinasiatischen Diözesen Asia und Pontus als auch die Diözese Oriens unterstanden politisch dem *praefectus praetorio per Orientem* (τῆς Ἀνατολῆς). Das führt dazu, dass auch die kleinasiatischen Bischöfe als orientalische bezeichnet werden konnten. Auffallend ist, dass die kleinasiatischen Bischöfe in der Nennung der unterschiedlichen Gruppen nicht separat genannt werden, also vermutlich unter die orientalischen Bischöfe gezählt wurden. In Ephesus (431) waren die kleinasiatischen Bischöfe allerdings nur teilweise in der Gruppe von Johannes (etwa Euthierius von Tyana). Auch in Chalcedon ist von solchen Unterschieden auszugehen.

25 McMullen, *Voting About God*, 85.

26 Die Briefe Leos an seinen Vikar Anastasius von Thessalonica machen deutlich, dass Leo sich für die kirchliche Disziplin in Illyrien zuständig sah. Vgl. Wessel, *Leo the Great*, 114–121.

Kampagne von Leo und Anatolius ihre Unterstützung von Dioscur aufgegeben und den Lehrbrief von Leo unterschrieben. Bereits kurz nach dem Konzil von 449 hatte die Intervention von Leo die Unterstützung von Ephesus (449) in den Reihen der Teilnehmer erschüttert, da Leo allen, die nicht bereit waren, die Beschlüsse als nichtig zu erkennen und seinen Lehrbrief als Zeugnis des orthodoxen Glaubens zu unterzeichnen, die kirchliche Gemeinschaft aufgekündigt hatte. Diese Dynamik hatte sich im Vorfeld des Konzils fortgesetzt, so dass sich die Stimmung bereits vor Konzilsbeginn zu Ungunsten von Dioscur entwickelt hatte. Die Bischöfe hatten den Stimmungsumschwung am Hof vernommen und beeilten sich, im entscheidenden Moment nicht auf der falschen Seite zu stehen. Prominente Vertreter dieser Gruppe sind Stephan von Ephesus und Thalassius von Caesarea sowie Eustathius von Berytus, dessen Theologie aber trotz der Unterzeichnung des *Tomus Leonis* cyrillianisch, wenn nicht sogar apollinaristisch, bestimmt war. Die theologische Position der kleinasiatischen Provinzen Pontus, Cappadocia, Asiana und Thracia ist weniger klar zu bestimmen,<sup>27</sup> da sich der Einfluss beider großen Traditionen zeigte und die Loyalitäten weniger verbindlich waren als bei den direkten Suffraganen der Metropolen der großen Zentren Alexandria und Antiochia. Die theologische Prägung durch die Kappadozier war in dieser Gegend relativ ausgeprägt, sie ließ sich aber nicht in das Schema Alexandria oder Antiochia einordnen.<sup>28</sup> Es ist daher von einem Spektrum von theologischen Vorlieben und Loyalitäten auszugehen.

Die meisten der übrigen Bischöfe sollten im Verlauf der ersten Sitzung auf die Seite von Anatolius von Konstantinopel und den päpstlichen Legaten wechseln, wobei sich bei genauer Untersuchung zeigt, dass ihr Wechsel dadurch motiviert war, dass sie die ungerechte Verurteilung Flavians (und Eusebs) in Ephesus bereuten. Es handelt sich also nicht automatisch um ein Umschwenken auf eine antiochenisch-orientalische oder konstantinopolitanische Position in theologischen Fragen, sondern bloß um die Anerkennung der Orthodoxie Flavians.<sup>29</sup> Deutlich wird aber, dass das Urteil von Richard Price, wonach die Vertreter der antiochenischen Theologie sich in einer unbedeutenden Minderheit befunden hätten, kaum zutreffend ist.<sup>30</sup> Der weitere Verlauf der Sit-

27 Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 316–318, konstatiert das fehlende Interesse und Engagement von der Seite Alexandrias, diese Provinzen auf seine Seite zu bringen.

28 Die Kappadozier, insbesondere die beiden Gregore, betonten in ihren christologischen Aussagen zum einen dezidiert die Einheit in Christus, aber auch die wahre Menschheit; damit konnte aus dieser Tradition eine Zuwendung zu beiden Seiten abgeleitet werden. Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus* 1, 535–547.

29 Vgl. Conc. Chalc. I, 284–298 (ACO II, 1, 115–117).

30 Price, *Theotokos*, 65: „When we come to the next ecumenical council, that held at Chalce-

zungen zeigt, dass die orientalischen Bischöfe ihre Interessen vehement und auch erfolgreich einbrachten, selbst wenn sie sich dabei nicht auf eine antiochenische Position beriefen. Dennoch zeichnete sich ihre Position durch die Unterstützung umstrittener Personen wie Theodoret und Ibas aus und die klare Bevorzugung einer theologischen Position von zwei Naturen nach der Inkarnation.

Die ganze, bis in den Abend<sup>31</sup> gehende erste Sitzung wurde dazu aufgewendet, die Akten und Vorgänge von Ephesus (449) zu verlesen und diskutieren. Im Zuge dieser Lesung wurden auch die Vorgänge der Verurteilung von Eutyches aus den Akten der Heimsynode von 448 wiederholt.

### 3.1.3 *Die Vorentscheidung über den Status von Dioscur*

Nach der Aufzeichnung der Sitzordnung setzen die Akten ein, nicht, wie man erwarten würde mit einer offiziellen Konzilseröffnung durch den Vorsitzenden, sondern gleich mit einer Intervention der päpstlichen Legaten. Die Angaben der Akten sind kaum so zu deuten, dass keine offizielle Eröffnung stattgefunden hat, sondern dass sie nicht als relevant erachtet wurde. Stattdessen fokussiert das Protokoll auf die päpstlichen Legaten, die in die Mitte traten und verlangten, dass Dioscur bloß als Angeklagter, nicht als vollwertiger Teilnehmer dabei sein dürfe; ansonsten hätten sie den Auftrag, dem Konzil fern zu bleiben.<sup>32</sup> Der Druck, den die päpstlichen Legaten hier gleich zu Beginn ausübten, ist beträchtlich. Sie drohten dem Konzil, ihm die päpstliche und somit die westliche Anerkennung zu entziehen, wenn dieses nicht bereit war, von Beginn an Dioscur als Angeklagten zu behandeln. Damit wurde von den päpstlichen Legaten die grundsätzlich offene Ausschreibung des Konzils zur Konfliktlösung im Blick auf Dioscur schon vorentschieden. Es ist zu vermuten, dass das Verhalten der Legaten eine Reaktion auf Dioscurs Exkommunikation Leos im Vorfeld des Konzils darstellte. Die Beamten wandten ein, dass für diese Forderung eine spezifische Anklage notwendig sei und niemand zugleich als Richter und Ankläger oder Verteidiger auftreten könne.<sup>33</sup> Sie setzten hier die in Ephesus (431 und 449)

---

don (across the Bosphorus from Constantinople) in 451, we find that Cyrillian Christology was treated as the yardstick of orthodoxy throughout the East and that Theodoret of Cyrillus and other representatives of the Antiochene school found themselves, despite imperial support, in a tiny and unpopular minority.“

31 Für die Länge der ersten Sitzung vgl. die Aussagen des Erzdiakons Aetius in der dritten Sitzung, Conc. Chalc. III,3 / gr. II,3, (ACO II,1,2, 8 [204]) sowie die Bemerkung gegen Ende der ersten Sitzung, dass während des Lesens Lampen angezündet wurden. Vgl. Conc. Chalc. I,942 (ACO II,1,1, 189).

32 Conc. Chalc. I,5 (ACO II,1,1, 65).

33 Es ist nicht klar, ob der Satz an Dioscur oder an den päpstlichen Legaten Lucentius gerich-

vernachlässigte Gewaltentrennung strikt durch. Auf Druck der kaiserlichen Beamten musste Dioscur den Platz in der Mitte als Angeklagter einnehmen, die Legaten setzten sich nach ihrem Erfolg wieder auf ihre Plätze, und Euseb von Dorylaeum trat als offizieller Kläger gegen Dioscur vor mit der Bitte, seine Appellation an den Kaiser mit der Klage über die Behandlung durch Dioscur vorlesen zu lassen.<sup>34</sup> Es fällt auf, dass keine Proteste von Seiten der ägyptischen Bischöfe und ihrem Lager zur Verteidigung von Dioscur oder zur Strategie der Legaten zu diesem Zeitpunkt verzeichnet werden, was angesichts der heftigen Reaktionen beim Auftreten von Theodoret wenig später eher erstaunt und auf eine Auslassung in den Akten verweisen könnte.

Auch Euseb von Dorylaeum musste als Ankläger in der Mitte Platz nehmen, und der kaiserliche Sekretär Veronicianus las seine Appellation an den Kaiser (δέησις) vor.<sup>35</sup> Damit richtete sich der Fokus der Untersuchung von Beginn an auf die Frage, wer die als unrechtmäßig vorausgesetzten Verurteilungen von Flavian und Euseb zu verantworten habe. Sowohl Dioscur als Angeklagter als auch Euseb als Ankläger verlangten, dass die Akten zum Konzil von 449 mit der Verurteilung von Flavian und Euseb verlesen werde. Darauf las der kaiserliche Sekretär Constantinus die Einladung zum Konzil vor, welche Theodosius II. an Dioscur geschickt hatte, und worin er diesen mit der Leitung des Konzils beauftragt hatte.<sup>36</sup>

### 3.1.4 *Der Konflikt um die Teilnahme von Theodoret von Cyrus*

Gegen den Schluss enthielt der Brief von Theodosius II. die Anweisung, dass Theodoret von Cyrus nicht teilnehmen dürfe, es sei denn, das versammelte Konzil entscheide, er solle doch dazu stoßen. Dieser Passus wurde von den Beamten aufgenommen, die erklärten, dass Theodoret an diesem Konzil teilnehmen solle, denn Leo habe ihm seinen Sitz wieder zugesprochen und Kaiser Marcian habe ihn explizit aufgefordert, am Konzil teilzunehmen. Theodoret trat darauf ein, was aber sogleich einen Tumult auslöste.<sup>37</sup> Die ägyptischen, illyrischen und palästinischen Bischöfe protestierten laut, damit würden die Kanones verletzt, welche Theodoret als abgesetzten Bischof ausschlossen. Sie

---

tet war. Als Reaktion wechselte Dioscur seinen Platz, was auf ihn als Adressaten schließen lässt. So etwa Price/Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon* 1, 130, Anm. 55; Amirav, *Authority and Performance*, 112. Zugleich trat als neuer Ankläger Euseb von Dorylaeum auf, was es ermöglicht, den Satz auch an Lucentius gerichtet zu sehen.

34 Conc. Chalc. I, 5–15 (ACO II, 1, 1, 65 f.).

35 Vgl. May, *Das Lehrverfahren gegen Eutyches*, 10–14.

36 Conc. Chalc. I, 52 (ACO II, 1, 1, 74).

37 Vgl. auch S. Leuenberger-Wenger, *The Case of Theodoret at the Council of Chalcedon*, *StPatr* 62 (2013), 371–382.

forderten, Theodoret wieder aus der Kirche zu entfernen. Es wird deutlich, dass Theodoret sehr umstritten war und bei einigen Bischöfen heftigste Abwehr hervorrief. Dies im Unterschied zu Euseb von Dorylaeum, dessen Teilnahme offenbar keinen Protest hervorgerufen hatte, obwohl der formale Grund bei ihm genauso hätte angeführt werden können. Die orientalischen Bischöfe hielten dagegen und beteuerten ihrerseits schreiend ihre Unterstützung von Theodoret. Es folgte eine Szene mit heftigsten Beschuldigungen zwischen den beiden Lagern.<sup>38</sup> Die Orientalen warfen Dioscur und seinen Anhängern vor, Mörder von Flavian zu sein, diese hingegen nannten Theodoret den Lehrer des Nestorius.<sup>39</sup> Dioscur bekräftigte, dass die Teilnahme von Theodoret einem Ausschluss von Cyrill gleichkomme. Theodoret trat nach vorne in die Mitte und erklärte, er habe eine Petition an den Kaiser gerichtet, dass seine Verurteilung in Ephesus (449) untersucht würde. Die Beamten griffen ein und erklärten, Leo habe Theodoret wieder in die Kirche aufgenommen und ihm seinen Sitz zugesprochen, und da er in der Rolle als Kläger auftrete, solle er mit voller Redefreiheit teilnehmen.<sup>40</sup> Theodoret wurde daraufhin mit denselben Rechten wie Dioscur in die Mitte gesetzt. Es kam noch einmal zu Ausrufen von beiden Lagern, bis die Beamten wiederum eingriffen und erklärten, solches Benehmen sei für Bischöfe nicht angebracht.<sup>41</sup> Alle sollten sich beruhigen und die Lesung der relevanten Dokumente fortgesetzt werden. Hier wird ein massives Eingreifen der Beamten deutlich, um die kaiserliche Einladung an Theodoret gegen erheblichen Widerstand durchzusetzen. Zugleich wird ebenfalls deutlich, dass Theodoret sowohl unter den orientalischen Bischöfen wie unter den Beamten auf solide Unterstützung zählen konnte.

Der Status von Theodoret wurde von Dioscur wenig später noch einmal aufgenommen,<sup>42</sup> allerdings ohne Erfolg; die kaiserlichen Beamten beharrten darauf, dass er als ordentlicher Kläger und mit vollem Rederecht teilnehmen sollte. Während Theodoret zu Beginn der ersten Sitzung sicher im Zentrum platziert wurde, monierte Dioscur später in derselben Sitzung, er sitze unter den

38 Conc. Chalc. I,26–46 (ACO II,1,1, 69–71).

39 Conc. Chalc. I,27 (ACO II,1,1, 69).

40 Gemäß Kan. 3a des Konzils von Serdica (344) war eine Appellation an den Papst möglich, wenn sich ein Bischof zu Unrecht abgesetzt sah. Vgl. auch Hess, *The Early Development*, 26–29.

41 Conc. Chalc. I,44 (ACO II,1,1, 70).

42 Dioscur wurde vorgeworfen, sich den Befehlen des *comes* Helpidius untergeordnet zu haben. Vgl. Conc. Chalc. I,188f. (ACO II,1,1, 96). Dioscur gab zurück, dass man dasselbe von der jetzigen Situation und der Teilnahme Theodorets sagen könne, der ja auch nur aufgrund der Beamten zugelassen sei. Vgl. Conc. Chalc. I,193 (ACO II,1,1, 97).



Bischöfen. Ob dies zutraf und Theodoret nach einer nicht registrierten Pause<sup>43</sup> unter seinen Parteigenossen saß, lässt sich nicht mehr feststellen. Im Verlaufe der Sitzung machte Theodoret von seiner Redefreiheit jedoch Gebrauch und äußerte sich – im Hinblick auf seine Situation strategisch geschickt – indem er die Verlesung der Unionformel von 433 mit dem Anathema über die Lehre von zwei Söhnen bekräftigte.<sup>44</sup> Ab der zweiten Sitzung erscheint Theodoret auf den Teilnehmerlisten (mit Ausnahme der dritten zu Dioscur), in der achten *actio* wurde sein Fall offiziell behandelt.

Die Diskussion um die Teilnahme von Theodoret macht deutlich, dass der Kaiser als Einladender bestimmte, wer mit welchen Rechten dabei sein durfte und wer nicht. Das war schon 449 in Ephesus deutlich geworden, als Theodoret nicht teilnehmen durfte, und Euseb und Flavian sowie eine Menge anderer Bischöfe keine Redefreiheit besaßen oder nur so weit, wie Dioscur und das Konzil bereit waren, sie ihnen zuzugestehen. In Chalcedon bestätigte sich diese Autorität des Kaisers wiederum.<sup>45</sup>

### 3.1.5 *Anklagepunkte gegen Dioscur und die Rechtfertigungsversuche der Teilnehmer von Ephesus (449)*

Im weiteren Verlauf der Lesung der Akten wurden die diversen Einladungsschreiben von Theodosius II. für Ephesus (449) vorgelesen, deren Tenor deutlich macht, dass der Kaiser von Dioscur eine Revision des Urteils der Heimsynode und eine Bekämpfung des sich gemäß dem Kaiser wieder ausbreitenden Nestorianismus erwartete.<sup>46</sup> Damit nahm er die Anklagen auf, welche schon vor der Heimsynode gegen Theodoret aufgekommen waren, und die zur Delegation orientalischer Bischöfe beim Kaiser im Vorfeld der Heimsynode geführt hatte.<sup>47</sup> Der Brief von Theodosius II. an Dioscur explizierte, dass Theodoret nicht teilnehmen dürfe, auch wenn sich gewisse Nestorianer für ihn und seine Teilnahme stark gemacht hätten und dass die Beurteilung in seinem Fall allein bei Dioscur und seinen Mitverantwortlichen liege, wobei der Kaiser davon ausgehe, dass Juvenal und Thalassius mit Dioscur übereinstimmen würden. Sämtliche Personen, die versuchten, dem Bekenntnis etwas über Nicaea und Ephesus Hinausgehendes zuzufügen, hätten keine Redeerlaubnis auf dem Konzil

43 Die erste Sitzung dauerte bis in die Abendstunden, so dass gegen Ende während des Lesens Lampen angezündet wurden. Vgl. Conc. Chalc. I, 942 (ACO II, 1, 189).

44 Conc. Chalc. I, 248 (ACO II, 1, 111).

45 Vgl. auch Baynes, *Alexandria and Constantinople*, 145–156.

46 Dieser Gefahr diente schon das Edikt gegen den Nestorianismus von 448, CJ I, 1, 3.

47 Vgl. dazu oben Kap. 1.1.5.

und würden ebenfalls dem Urteil des Dioscur unterstellt.<sup>48</sup> Damit wurde über Flavian und die Teilnehmer der Heimsynode vom Kaiser ein Redeverbot verhängt und Dioscur mit dem Auftrag versehen, über ihr Verhalten zu richten. Flavian bezog sich in Ephesus (449) auf dieses Redeverbot. Deutlich ist, dass Kaiser Theodosius II. den Auftrag des Konzils so gestellt hatte, dass nicht bloß die Verurteilung von Eutyches revidiert werden sollte, sondern zugleich die Verantwortlichen dieser Verurteilung, Euseb und Flavian, sich vor dem Konzil als Angeklagte zu verantworten hätten. Wie im Falle von Chalcedon waren auch für Ephesus (449) von Seiten des Kaisers genaue Vorbereitungen gelaufen, welche die Ergebnisse weitgehend bestimmten.

Auf die Verlesung der Briefe meldete sich Dioscur zu Wort und wies darauf hin, dass der Kaiser nicht nur ihn, sondern zugleich Juvenal von Jerusalem und Thalassius von Caesarea beauftragt hatte, und dass es ungerecht sei, alle Schuld ihm aufbürden zu wollen.<sup>49</sup> Zudem hätten sämtliche Bischöfe das Urteil schriftlich bekräftigt. Die solchermäßen Angeklagten riefen, dass man sie mit Gewalt gezwungen habe zu unterschreiben. Soldaten hätten sie bedroht und sie hätten leere Dokumente unterschrieben.<sup>50</sup>

Stephan von Ephesus, der als gastgebender Bischof eine hervorgehobene Position innegehabt hatte und seine Sekretäre für die Herstellung der Akten zur Verfügung gestellt hatte, meldete sich zu Wort. Er gab zur Auskunft, dass er Euseb von Dorylaeum und die Kleriker aus Konstantinopel in seiner Kirche empfangen und mit ihnen kommuniziert habe, darauf seien die Soldaten des Kaisers unter dem *comes* Helpidius gekommen und hätten ihm gedroht, weil er Gemeinschaft mit Exkommunizierten gehalten habe.<sup>51</sup> Sie hätten ihn erst gehen lassen, nachdem er seine Unterschrift unter die Beschlüsse des Konzils gesetzt hatte. Etwas später erklärte er, dass man seine Sekretäre hinausgeworfen habe und nur diejenigen von Dioscur für die Abfassung der Akten zugelassen habe.<sup>52</sup> Thalassius von Caesarea, der dritte Hauptverantwortliche, erklärte, er sei wohl als Verantwortlicher angeschrieben worden, aber in die Entscheidungen nicht einbezogen worden; er hätte aber versucht, schlimmeres Unrecht zu vermeiden. Theodor von Claudiopolis in Isauria, ein Suffragan von Basilius von Seleucia, gab an, dass er zuerst guten Glaubens in Dioscur war, da der Kaiser ihn als orthodoxen Garanten mit der Leitung beauftragt hatte, dass er dann aber gemerkt habe, dass Dioscur und seine Kollegen ihn und andere Bischöfen

48 Conc. Chalc. I,52 (ACO II,1,1, 74). Der Kaiser setzte zu Nicaea die Beschlüsse von Ephesus.

49 Conc. Chalc. I,53 (ACO II,1,1, 75).

50 Conc. Chalc. I,132; I,134 (ACO II,1,1, 88).

51 Conc. Chalc. I,58 (ACO II,1,1, 75).

52 Conc. Chalc. I,130 (ACO II,1,1, 87).

in ein übles Spiel zogen. Dioscur und seine Gehilfen hätten sie zu Richtern gemacht, ohne dass sie gewusst hätten, worum es ging. Theodor gab weiter an, dass von 135 Teilnehmern zweiundvierzig ein Redeverbot hatten und daher neben Dioscur, seinen Gefährten und einer Menge von Klerikern und Mönchen nur noch fünfzehn Bischöfen übriggeblieben seien, die die Vorsitzenden mit ihren Drohungen instrumentalisiert und eingeschüchtert hätten. Man habe ihnen gesagt, dass sie unterschreiben müssten, um nicht als Nestorianer und Häretiker zu gelten und gedroht, dass man diejenigen in zwei Teile schneide, welche mit Nestorius von zwei Naturen oder zwei Söhnen sprechen würden.<sup>53</sup> Auch sei der Ablauf der Sitzungen unklar gewesen, so dass sie die Urteile nicht mitbekommen hätten. Sie hätten aus Angst um ihr Schicksal und das ihrer Gemeinden, die ebenfalls in Gefahr standen, als häretisch betrachtet zu werden, unterzeichnet.<sup>54</sup> Etwas später erklärte Theodor allerdings, sie hätten ein leeres Dokument unterzeichnet.<sup>55</sup> Die Widersprüchlichkeit zeigt an, dass die Äußerungen der Bischöfe nicht besonders vertrauenswürdig sind. Zugleich verweisen die Vorwürfe und die Ausflüchte auf das Klima der Drohungen und der Angst, mit denen in Ephesus gearbeitet worden war. Die Anhänger von Dioscur spotteten dagegen, dass Christen niemanden fürchten sollten und es nie Märtyrer gegeben hätte, wenn diese auch aus Angst um das eigene Wohlergehen gehandelt hätten.<sup>56</sup> Weiter forderten Dioscur und seine Anhänger, dass die betreffenden Bischöfe ihre Urteile und ihre Unterschriften erklären sollten, wenn sie behaupteten, sie hätten leere Dokumente unterschrieben, denn das wäre unverantwortlich gewesen.<sup>57</sup> In der weiteren Verlesung forderten die Anhänger von Dioscur mehrmals, dass überzählige Kleriker und weitere Personen aus der Kirche hinausgeschafft werden müssten, denn es handle sich um ein Konzil von Bischöfen.<sup>58</sup> Die kaiserlichen Beamten ignorierten diese Forderung, sie blieb im Raum stehen.

Nun schritt der kaiserliche Sekretär zur Verlesung der Akten von Ephesus (449). Ein erster inhaltlicher Kritikpunkt der Bischöfe in Chalcedon betraf die Auflistung von Flavian an fünfter Stelle auf der Teilnehmerliste von Ephesus

53 Conc. Chalc. I,62 (ACO II,1,1, 76). Vgl. dazu auch Akten der Ephesinischen Synode, C. Dritter Bericht, 54f.; Samuel, *The Proceedings of the Council of Chalcedon*, 324–330, spricht sich gegen die Verlässlichkeit der hier geschilderten Gewaltanwendungen aus. Sein Argument, diese Vorwürfe seien erst in Chalcedon erhoben worden, trifft nicht zu. Sie tauchen bereits in den Briefen Leos auf. Vgl. dazu oben, Kap. 2.1.

54 Conc. Chalc. I,62 (ACO II,1,1, 76).

55 Conc. Chalc. I,62 (ACO II,1,1, 76).

56 Conc. Chalc. I,64 (ACO II,1,1, 76).

57 Conc. Chalc. I,65 (ACO II,1,1, 76).

58 Conc. Chalc. I,55; I,74 (ACO II,1,1, 76).

(449) anstatt an erster.<sup>59</sup> Diese Kritik stammte erst von den orientalischen Bischöfen und wurde interessanterweise von den päpstlichen Legaten unterstützt, die sich später bekanntermaßen ausgesprochen schwer tun sollten mit der Anerkennung des Primats von Konstantinopel für den Osten. An dieser Stelle bekundeten sie aber explizit die Primatstellung, welche Konstantinopel im Osten genieße.<sup>60</sup> Als nächster Kritikpunkt folgte, dass der Brief Leos an das Konzil sowie sein *Tomus* an Flavian nicht verlesen wurden, obwohl die Gesandten des Papstes dies gefordert hatten.<sup>61</sup> Stattdessen hatte man rasch einen anderen Brief von Theodosius II. zur Teilnahme des Archimandriten Barsauma vorgelesen. Später wurde angegeben, man habe den Brief nicht zur Hand gehabt, was kaum als Zufall gedeutet werden kann, da es essentiell war, an den Sitzungen mit den entscheidenden Dokumenten ausgerüstet zu sein. Die orientalischen Bischöfe und Aetius, Erzdiakon von Konstantinopel, der offensichtlich in Begleitung von Flavian in Ephesus dabei war, klagten weiter, dass die Verlesung von Leos Brief wiederholt eingefordert worden sei, und Dioscur dann angegeben habe, der Brief sei schon verlesen worden.<sup>62</sup>

Ein nächster Diskussionspunkt der Akten waren die verantwortlichen Sekretäre, denn die Einwände gegen die Akten von Ephesus (449) führten zur Frage, wer für die Akten verantwortlich sei. Dioscur verwies sofort darauf, dass die meisten Bischöfe ein bis zwei Sekretäre bei sich gehabt hätten, welche ihre eigene Version verfassten, und die Akten daher nicht nur durch seine Sekretäre zu verantworten seien.<sup>63</sup> Dagegen erklärte Stephan von Ephesus,<sup>64</sup> seinen Sekretären habe man die verfassten Protokolle mit Gewalt entrissen und zerstört, auch habe er zum Abschluss die Akten nie zu Gesicht bekommen.<sup>65</sup>

59 Conc. Chalc. I,71 (ACO II,1,1, 77).

60 Conc. Chalc. I,71 f. (ACO II,1,1, 77 f.).

61 Conc. Chalc. I,87 (ACO II,1,1, 83).

62 Conc. Chalc. I,90 (ACO II,1,1, 83).

63 Conc. Chalc. I,124 (ACO II,1,1, 87).

64 Conc. Chalc. I,130 (ACO II,1,1, 87 f.). Stephan von Ephesus wurde aufgrund seiner Rolle als Gastgeber immer wieder als wichtiger Zeuge aufgerufen. Stephan erklärte offenbar glaubwürdig, zur Kooperation gezwungen worden zu sein, er sollte nämlich nicht dispensiert werden. Price/Gaddis sehen ihn als aktiven Unterstützer von Dioscur mit dem Verweis auf seine Äußerungen in Conc. Chalc. I,156; I,200; I,879 (ACO II,1,1, 90; 97; 182). Die genannten Interventionen sind Aussagen zum formalen Ablauf. So unterstützte er den Wunsch von Eutyches, dass seine Petition in die Akten aufgenommen werde, vgl. Conc. Chalc. I,156 (ACO II,1,1, 90). Stephan stand unter dem Druck der kaiserlichen Vorgaben. Der Kaiser hatte Ephesus gewählt, um die Verurteilung des Nestorianismus nochmals in aller Deutlichkeit zu bekräftigen und Stephans eigene Position als Bischof war unsicher, da er seinen Vorgänger Bassian gestürzt hatte. Vgl. dazu unten Kap. 4.2.4.

65 Conc. Chalc. I,122–130 (ACO II,1,1, 87).

Theodor von Claudiopolis, der sich zuvor schon geäußert hatte, erklärte ebenfalls, man habe alle Sekretäre bis auf diejenigen von Dioscur hinausgetrieben.<sup>66</sup> Ein nächster kritischer Punkt, welcher Dioscur und seinen Gehilfen angelastet wurde, war die Tatsache, dass man Euseb als Ankläger von Eutyches keine Möglichkeit gegeben hatte, sich selbst vor dem Konzil zu rechtfertigen und zu verteidigen. Die Forderung Flavians von Konstantinopel, Euseb anzuhören, wurde auch vom kaiserlichen Beamten, dem *comes* Helpidius, abgeschlagen mit der Begründung, dass Euseb sonst nur für weiteren Aufruhr Sorge.<sup>67</sup> Es gab in Ephesus auch eine längere Diskussion darüber, ob Dioscur und das Konzil es Flavian verboten hatten, sich frei zu äußern. Während Flavian dies in Ephesus behauptete, bestritt Dioscur es heftig und die anderen Bischöfe erklärten einfach, man hindere ihn nicht daran zu sprechen.<sup>68</sup> Allerdings war im Brief von Theodosius II. an Dioscur das Redeverbot für Flavian explizit genannt worden. Die Bischöfe wollten ihn aber offensichtlich nicht so deutlich in seinen Rechten einschränken, selbst wenn das Verfahren von Beginn an auf seine Verurteilung hinauslief. Eutyches wurde dagegen eingeladen, seine Klage persönlich vorzubringen.<sup>69</sup> Solche Willkür ist keineswegs beschränkt auf Ephesus (449). 445 hatte der Kaiser Theodoret verboten, an der Synode gegen Athanasius von Perrha teilzunehmen, da Athanasius Theodoret als seinen theologischen Gegner ansah.<sup>70</sup>

### 3.1.6 *Die Akten zur Heimsynode und der Fall Eutyches*

In den Akten von Ephesus (449) trat der Archimandrit Eutyches auf, um seine Klage gegen die Verurteilung an der Heimsynode (448) vorzutragen. Um die Rechtmäßigkeit seiner Verurteilung zu untersuchen, las man in Ephesus (449) das Protokoll der Heimsynode von 448, das sich in den Akten von Ephesus (449) befindet und darum in Chalcedon ebenfalls verlesen wurde. Wie bereits oben dargestellt, klagte Euseb von Dorylaeum den Archimandriten Eutyches der Häresie an und stellte eine orthodoxe Norm auf, an der sich die Lehren des Eutyches messen mussten. Euseb ergänzte das Nicaenum mit zwei Briefen Cyrills, um die strittige Frage beurteilen zu können, dem Laetenturbrief an Johannes von Antiochia mit der antiochenischen Unionsformel und dem zweiten Brief an Nestorius. Euseb stellte seine eigene Position damit in die Tradition Cyrills, allerdings nicht in diejenige der cyrillianischen Anathematismen, son-

66 Conc. Chalc. I,122 (ACO II,1,1, 87).

67 Conc. Chalc. I,122 (ACO II,1,1, 87).

68 Vgl. Conc. Chalc. I,870–881 (ACO II,1,1, 181f.).

69 Conc. Chalc. I,154 (ACO II,1,1, 90).

70 Vgl. dazu unten, Kapitel 4.2.5.

dern der Unionsformel, die Euseb als Teil der cyrillianischen Position darstellte. Die Entscheidung war insofern richtungsweisend, als die beiden Briefe Cyrills als entscheidende Aktualisierungen des Glaubens von Nicaea und seiner orthodoxen Auslegung gesetzt wurden. Ihre Autorität bestand darin, dass man sie als die entscheidenden Dokumente von Ephesus (431) ansah.

Das Vorgehen gegen Eutyches zeichnete sich durch peinlich genaue Einhaltung formaler Richtlinien aus, was teilweise auf den Ankläger Euseb zurückzuführen ist, welcher sich selbst gegen mögliche Konsequenzen absichern wollte, da ihm bewusst war, dass er einen Mann anklagte, der das Vertrauen mächtiger Persönlichkeiten in Konstantinopel genoss und über weitreichende Mittel verfügte.<sup>71</sup> Die Revision der Akten der Heimsynode, welche Eutyches gefordert hatte, und die im nachfolgenden Jahr (April 499) stattgefunden hatte, bestätigt die Einschätzung Eusebs. Auch die Mobilisierung der Mönche durch Eutyches zeigen ihn als geschickten Taktiker, selbst wenn Euseb diesen Umstand ebenso geschickt gegen ihn richtete und ihn als Unruhestifter darstellte. Auch bei der Anhörung deutet einiges darauf hin, dass Eutyches es darauf anlegte, Flavian Neuerungen zu unterstellen. Eutyches verwies darauf, dass er bisher nie von zwei Naturen oder der doppelten Konsubstantialität gesprochen habe; dies sei neu und gehe über den Glauben von Nicaea hinaus, aber er gehorche Flavian als seinem Bischof.<sup>72</sup> Eutyches implizierte hier bereits den Vorwurf der Innovation, wie er in Ephesus (449) gegen Flavian erhoben werden sollte und darüber hinaus eine willkürliche Machtausübung des Bischofs, der andere zur Irrlehre brachte. Die Bischöfe und der kaiserliche Abgesandte Florentius konzentrierten die Untersuchung schließlich auf die Frage, ob Eutyches bereit war, zwei Naturen nach der Inkarnation anzuerkennen, wie es in der Unionsformel stand. Dazu war Eutyches nicht bereit, worauf er verurteilt wurde.<sup>73</sup> Hier fand insofern eine Neuerung statt, als bisher das explizite Bekenntnis zu zwei Naturen nach der Inkarnation nicht notwendiger Bestandteil des orthodoxen Glaubens war, selbst wenn die zwei Naturen in der Unionsformel standen. Bisher war die Rede von einer Natur zwar von den Orientalen kritisiert worden, aber in Ephesus nicht verurteilt, da die gegenseitigen Verurteilungen im Verlaufe der Unionsverhandlungen zurückgezogen wurden.<sup>74</sup> 448 definierten die Bischöfe

71 Conc. Chalc. I,481; I,483; I,485–487 (ACO II,1,1, 140). Eutyches kam mit einem Gefolge von Soldaten, Mönchen und Mitgliedern aus der Prätorianer Präфекtur, vgl. Conc. Chalc. I,463 (ACO II,1,1, 137 f.).

72 Conc. Chalc. I,514; I,520; I,522 (ACO II,1,1, 142).

73 Conc. Chalc. I,551 (ACO II,1,1, 145). Eutyches verlor seinen Rang als Presbyter, seine Stellung als Oberhaupt seines Klosters, sowie die Kommunionsgemeinschaft mit Flavian.

74 Verurteilt worden waren lediglich die Lehren von Apollinarius. Vgl. ACO I,1,3, 22,10.

das Bekenntnis zu den zwei Naturen als notwendige Komponente des orthodoxen Glaubens und die Rede von nur einer Natur als häretisch. Der Vorwurf der Neuerung, der in Ephesus (449) gegen die Heimsynode erhoben wurde, ist insofern gerechtfertigt, als sie etwas zur Norm erhoben, was zuvor nicht explizit diesen Status hatte, und Abweichungen davon als häretisch deklarierten. Die Verlesung der beiden Briefen Cyrills als Grundlage für die Auslegung des Nicaenums sollte richtungsweisend werden für die Diskussion um die Glaubensdefinition.

### 3.1.7 *Die Rehabilitation von Flavian und der Abfall von Dioscurs Verbündeten*

Nach der Verlesung der Briefe Cyrills aus den Akten der Heimsynode bekundeten alle Bischöfe in Chalcedon ihre Zustimmung. Sowohl die orientalischen als auch die ägyptischen Bischöfe erklärten, dies sei der wahre Glaube, welcher der Kirche Frieden bringe.<sup>75</sup> Diese Bekundung allgemeiner Übereinstimmung brachte bei den Beamten die Frage auf, weshalb man Flavian und Euseb abgesetzt habe, die diesen Glauben als ihre Richtschnur definiert hatten, während man Eutyches in Ephesus rehabilitiert habe.<sup>76</sup> Dioscur verlangte zur Klärung der Frage die Verlesung der weiteren Vorgänge in den Akten von Ephesus (449) und der Sekretär las weiter. In Ephesus (449) war Eustathius von Berytus aufgetreten und hatte erklärt, die Äußerungen von Cyrill müssten in dem Sinne verstanden werden, wie Cyrill sie später in seinen Briefen an Acacius von Melitene, Succensus von Diocaesarea und Valerius von Iconium erklärt hatte. Eustathius spurte damit eine miaphysitische Auslegung der Position Cyrills als ursprünglich intendierter und eigentlich orthodoxer vor, während der Laetenturbrief an Johannes für eine Anerkennung der zwei Naturen steht. Für die in Ephesus (449) versammelten Bischöfe bestand die Herausforderung darin, dass sie die Cyrillbriefe, auf welche Euseb sich an der Heimsynode berufen hatte, nicht einfach beiseiteschieben konnten, da sie Cyrill wiederholt als orthodoxe Norm akklamierten.<sup>77</sup> Sie mussten sie vielmehr so deuten, dass sie als Argument für ihre miaphysitische Lesart diene, anhand derer Eutyches rehabilitiert werden konnte. Eustathius erklärte, Cyrill habe die Unionsformel so gedeutet, dass man nicht von zwei Naturen reden sollte, sondern von einer inkarnierten Natur des

75 Conc. Chalc. I,247–258 (ACO II,1,1, III f.).

76 Genau genommen hatte man Flavian aus formalen Gründen verurteilt, weil er gegen Kan. 7 von Ephesus I. verstoßen hatte und eine neue Glaubensdefinition abgefasst hatte. Vgl. Conc. Chalc. I,943; I,966 (ACO II,1,1, 189f; 192).

77 Auch in Chalcedon, vgl. die Akklamation nach der Verlesung seiner Briefe Conc. Chalc. I,247; I,249 (ACO II,1,1, III).

Logos.<sup>78</sup> Das Zitat ist nicht präzise, wie auch eine später von Eustathius freizitierte Stelle aus Flavians Brief an den Kaiser.<sup>79</sup> In beiden Fällen spitzte er die Aussagen in seinem Sinne zu. Allerdings war er einer der wenigen Bischöfe, die eine aktive Kenntnis der Schriften Cyrills und Flavians vorwies und damit argumentierte.<sup>80</sup>

Als die Beamten in Chalcedon fragten, was von den Äußerungen von Eustathius von Berytus zu halten sei, ob sie mit den kanonischen Briefen Cyrills übereinstimmten, kam Eustathius nach vorne und trug ein Buch Cyrills mit sich. Er warf es gemäß den Akten in einer dramatischen Geste auf den Boden und erklärte, hier stehe alles. Wenn er falsch gesprochen habe, dann sollten die Bischöfe das Buch und ihn selbst anathematisieren.<sup>81</sup> Er versuchte damit zu zeigen, dass die Bischöfe mit einer Verurteilung seines Vorgehens in Ephesus auch Cyrill selbst dem Anathema unterwarfen, was allen fern lag. Die ägyptischen Bischöfe unterstützten Eustathius und beschworen Cyrills Gedenken. Eustathius wiederholte darauf das bereits in Ephesus vorgebrachte freie Zitat Cyrills, präzisierte es aber sogleich, dass derjenige dem Anathema verfallen sollte, der die Konsubstantialität Christi mit den Menschen aufhebe und derjenige, welcher den Sohn Gottes in zwei (Söhne) teile. Darauf erklärte er, dass Flavian in seinem Brief an den Kaiser genau dies auch geschrieben habe. Auf die Frage der Beamten, warum er Flavian dann in Ephesus (449) verurteilt habe, erklärte Eustathius, er habe sich geirrt.<sup>82</sup> Eustathius hatte bereits im Vorjahr an der Heimsynode in Konstantinopel im Oktober 450 den *Tomus Leonis* unterzeichnet, allerdings vermutlich in der Hoffnung, die von ihm angestrebten Metropolitanrechte für Berytus zu erhalten.<sup>83</sup> Möglicherweise versuchte Eustathius hier aber nicht nur seine Interessen zu schützen, sondern darüber hinaus neu zu definieren, wofür Flavian stand. Indem er die Position von Flavian mit derjenigen identifizierte, die er Cyrill zugeschrieben hatte, nahm er ihn für die eigene Sichtweise in Anspruch. Es ist dieselbe Strategie, welche Euseb von Dorylaeum im Blick auf Cyrill gewählt hatte, den er für die Position der zwei Naturen nach der Inkarnation eingespannt hatte. In Chalcedon wurde darauf das Dokument Flavians vorgelesen, in welchem Flavian zwischen der

78 Conc. Chalc. I,267 (ACO II,1,1, 113).

79 Conc. Chalc. I,267 (ACO II,1,1, 113).

80 Auch Theodoret zitierte Cyrill aus der *Scholia de incarnatione*. Vgl. Conc. Chalc. II,26 / gr. III,26 (ACO II,1,2, 82 [278]).

81 Conc. Chalc. I,265 (ACO II,1,1, 113).

82 Conc. Chalc. I,265–269 (ACO II,1,1, 113).

83 Vgl. zu der Frage nach den Metropolitanrechten von Berytus Kap. 4.2.2. Eustathius wird in den Akten von Chalcedon nicht unter den Metropolitanen aufgeführt, obwohl er diese Rechte nach Ephesus (449) erhalten hatte.



einen Hypostase Christi nach der Inkarnation und den beiden Naturen, aus denen er kam, unterschied.<sup>84</sup> Die kaiserlichen Beamten fragten die Bischöfe in Chalcedon, ob diese Lehre Flavians orthodox sei oder nicht. Die Gesandten von Leo, welche als erste ihr Urteil abgaben, bestätigten dies wie auch die nachfolgenden Bischöfe Anatolius von Konstantinopel, Maximus von Antiochia, Thalassius von Caesarea, Euseb von Ancyra und auch Eustathius von Berytus. Die Urteile weisen eine bezeichnende Bandbreite auf. Während die Legaten bestätigten, dass Flavian den reinen Glauben in Übereinstimmung mit dem Brief Leos dargelegt habe, erklärte Anatolius, dass Flavian eine orthodoxe Darlegung des Glaubens der Väter gegeben habe. Dagegen betonten Thalassius und Eustathius die Übereinstimmung von Flavian mit Cyrill. Dioscur unterbrach die Urteile und verlangte, dass weitergelesen wurde, um die Widersprüchlichkeiten Flavians aufzuzeigen. Stattdessen meldete sich Juvenal von Jerusalem, der als nächster an der Reihe war, sein Urteil abzugeben. Juvenal vollzog nun wie schon Thalassius einen Kurswechsel und bestätigte die Orthodoxie von Flavian, unterstützte aber zugleich die Forderung von Dioscur, weiterlesen zu lassen. Als auch die palästinischen Bischöfe sich seinem Urteil anschlossen und die Rechtgläubigkeit von Flavian bezeugten, erhob sich die ganze Fraktion der palästinischen Bischöfe und schloss sich den Bischöfen der Gegenseite an, die sie mit herzlichen Rufen auf ihrer Seite willkommen hießen.<sup>85</sup> Diesem symbolischen Akt folgten nun auch ein Teil der illyrischen Bischöfe, nämlich die Bischöfe von Hellas, Creta und Macedonia. Sie wechselten ebenfalls die Seite, gefolgt von vier ägyptischen Bischöfen, Athanasius von Busiris, Auxonius von Sebennytus, Nestorius von Phlabonis und Macarius von Cabasa. Noch weitere Bischöfe schlossen sich an und wechselten die Seite. Dioscur dagegen erklärte, Flavian sei verurteilt worden, weil er von zwei Naturen nach der Inkarnation gesprochen habe und er habe eine ganze Reihe von Vätern auf seiner Seite, die es abgelehnt hätten, nach der Inkarnation von zwei Naturen zu reden. Wenn auch die anderen Bischöfe alle die Seiten wechselten, so würde er doch bei seiner Überzeugung bleiben.<sup>86</sup> Damit erläuterte Dioscur angesichts der massiv gesunkenen Unterstützung, inwieweit er bereit war, der Mehrheit der Bischöfe, die Flavians Zeugnis als orthodox beurteilt hatten, nachzugeben. Er erklärte, er akzeptiere Flavians Formulierung von einer Hypostase aus zwei Naturen, jedoch nicht die Rede von zwei Naturen nach der Inkarnation oder „in zwei Naturen“.<sup>87</sup>

84 Conc. Chalc. I,271 (ACO II,1,1, 114,8–10).

85 Conc. Chalc. I,284 (ACO II,1,1, 115).

86 Conc. Chalc. I,299 (ACO II,1,1, 117).

87 Conc. Chalc. I,332; I,341 (ACO II,1,1, 120; 121). Price/Gaddis merken an, dass diese Äußerung

Bereits die Urteile der Heimsynode gegen Eutyches wiesen eine gewisse Bandbreite auf zwischen dem Bekenntnis zu „zwei Naturen nach der Eini-gung“ und der Formulierung „aus zwei Naturen“, wie Flavian sie verwendet hatte. Viele Bischöfe hatten nur ihre Zustimmung zu den geäußerten Urteilen erklärt. Diese Bandbreite wurde akzeptiert, ohne selbst zum Thema zu werden. Auffällig sind allerdings die in praktisch allen Voten geäußerten scharfen Abgrenzungen gegenüber dissidenten Meinungen. Wer nicht mit der als ortho-dox deklarierten Position übereinstimme, habe nicht Teil an der kirchlichen Gemeinschaft, besagte eine wiederholte Wendung. Das macht deutlich, dass die gemeinsame Abgrenzung gegen die als häretisch deklarierte Abweichun-gen entscheidender war als die genaue Übereinstimmung in der Glaubensaus-sage.<sup>88</sup>

Nach den Urteilen der Heimsynode gegen Eutyches folgte in der Verlesung der Akten die nachfolgende Untersuchung der Vorwürfe des Eutyches an die Akten im Frühjahr 449, die besonders über die Schwierigkeiten in der Erstel-lung der Akten und ihre Anfechtbarkeit Aufschluss geben. Daran schloss die Verlesung der restlichen Akten von Ephesus (449) mit der Verurteilung von Flavian und Euseb an. Den beiden wurde in Ephesus (449) vorgeworfen, Neue-rungen in die Glaubenslehre eingeführt zu haben.<sup>89</sup>

Die Beamten in Chalcedon hielten nach der Verlesung der Akten zur Heim-synode und Ephesus (449) abschließend fest, die Unrechtmäßigkeit des Verfah-rens habe sich gezeigt; die meisten Bischöfe um Dioscur hatten dies ja bereits im Verlaufe der Sitzung eingestanden. Mit der Revision der Vorgänge von 449 wurde vor allem eines deutlich signalisiert. Die Bischöfe waren für ihr Verhalten an den Konzilen dem Staat wie auch der Kirche Rechenschaft schuldig. Im Zuge dieser Revision der Vorgänge an den beiden Synoden werden entscheidende Weichen gestellt für das künftige (byzantinische) Verständnis des Verhältnis-ses von Kirche und Staat.

### 3.1.8 *Das Ende der ersten Sitzung*

Die lange erste Sitzung endete recht abrupt. Die Beamten schlossen aus der Verlesung der Akten von 449, dass das Unrecht bewiesen sei, welches Flavian

---

der Grund gewesen sei, dass die Beamten die von den Bischöfen in der fünften Sitzung vorgelegte Glaubensdefinition nicht akzeptiert hätten. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 1, 194 Anm. 209.

88 Das zeigt sich etwa darin, dass an der Heimsynode ein Bischof namens Valerian, vermut-lich ein Flüchtling aus Pannonia, der sein Urteil auf Lateinisch abgab, von zwei Geburten Christi in einer Person sprach. Vgl. Conc. Chalc. I,330 (ACO II,1,1, 119 f.).

89 Conc. Chalc. I,962 (ACO II,1,1, 191).

und Euseb erlitten hätten, und entschieden, dass Dioscur und fünf Helfer – Juvenal von Jerusalem, Thalassius von Caesarea, Euseb von Ancyra, Eustathius von Berytus und Basilius von Seleucia – abgesetzt würden, wenn der Kaiser zustimme.<sup>90</sup> Auffällig bei dieser Gruppe ist, dass weder von Eustathius von Berytus noch von Basilius von Seleucia eine Leitungsfunktion in den Akten von Ephesus (449) deutlich wird, während Stephan von Ephesus offenbar geglaubt wurde, dass seine Kooperation erzwungen worden war.<sup>91</sup> Da Eustathius bereits im Oktober 450 den *Tomus Leonis* unterzeichnet hatte und auch Basilius sich auf der Seite von Rom und Anatolius befunden hatte, bleiben die Gründe für diese Dispensationen im Dunkeln.

Die Entscheidung der Beamten (und nicht des Konzils) wurde gemäß den Akten ohne Protest zur Kenntnis genommen, von den orientalischen Bischöfen und ihren Anhängern mit Zustimmung, von den illyrischen und palästinischen Bischöfe mit einer Bekräftigung ihrer Schuld und ihrer Reue.<sup>92</sup>

Danach forderten die Beamten alle Bischöfe auf, ihren Glauben schriftlich zu formulieren und zwar gemäß den Bekenntnissen von Nicaea, Konstantinopel, sowie den Lehren der heiligen Väter Gregor, Basilius, Hilarius, Athanasius und Ambrosius, sowie Cyrill in den zwei als kanonisch anerkannten Briefen.<sup>93</sup> Eine Reaktion der Bischöfe ist nicht überliefert. Gemäß Socrates hatte bereits Theodosius I. von den Bischöfen schriftliche Bekenntnisse verlangt, die er dann für sich studiert hatte und selbst entschied, welches das wahre Bekenntnis sei.<sup>94</sup>

Die Rekapitulation der ersten Sitzung zeigt das Konzil in unterschiedliche Gruppen oder Lager gespalten. Die Anhänger von Dioscur blieben in Folge allerdings isoliert; ihnen fehlte sowohl ein Anführer als auch gaben sie an, keine Entscheidungen ohne Absprache mit dem Metropolit treffen zu können.

Die Revision der Vorgänge der beiden vorangegangenen Synoden hatte eine beträchtliche Bedeutung für den ekklesiologischen Normierungsprozess. Die Beamten untersuchten die Klagen zu den Vorgängen von Ephesus (449) und die Abläufe auf formaler Ebene und kaum inhaltlich. Ein Großteil der Kritikpunkte bezog sich auf formale Vergehen. Bereits Flavian von Konstantinopel war in Ephesus (449) nicht aufgrund von Häresie, sondern aufgrund von Neuerungen verurteilt worden. Der Bestand, dass Flavian die Unionsformel zum Nicaenum zugezogen hatte, war Anlass für seine Verurteilung, ohne dass man die Uni-

90 Conc. Chalc. I,1068 (ACO II,1,1, 195).

91 Price, *Presidency and Procedure*, 247.

92 Conc. Chalc. I,1069 f. (ACO II,1,1, 195).

93 Conc. Chalc. I,1072 (ACO II,1,1, 195 f.).

94 Vgl. Socrates, H. e. V,10,25–28 (GCS.NF I, 284 Hansen).

onsformel selbst verurteilte. Formale Kriterien hatten auch die Kritik Leos an Ephesus (449) in seinem Brief an Kaiser Theodosius II. dominiert, etwa wenn er das Redeverbot von Flavian beanstandete, dass Theodoret *in absentia* und ohne Anhörung verurteilt wurde und die Erzwingung von Unterschriften.<sup>95</sup>

Die erste Sitzung mit der Revision der Vorgänge von Ephesus (449) durch die kaiserlichen Beamten und die Absetzung von Dioscur und seinen Gehilfen macht deutlich, dass dieser Teil des Konzils ganz unter den Ansprüchen des Kaisers an die Bischöfe als Konzilsteilnehmer stand. Die Beamten signalisierten den Bischöfen, dass ihre Synoden nicht in einem rechtsfreien Raum abliefen, sondern sich an geltende Richtlinien zu halten hatten. Indem die kaiserlichen Abgeordneten selbst den Absetzungsbeschluss trafen, machten sie deutlich, dass diese Bischöfe ihre Pflichten im Dienste des Staates nicht sorgfältig erfüllt hatten und die Bischöfe an den Konzilen für ihr Verhalten nicht nur ihren Kollegen, sondern auch dem Kaiser Rechenschaft schuldig waren. Die Einflussnahme des Kaisers zeigte sich wiederum in der Forderung an die Bischöfe, auf die nächste Sitzung ihren Glauben schriftlich zu formulieren.

In dieser ersten Sitzung wurden aber auch auf inhaltlicher Ebene verschiedene Punkte akzentuiert. Zum einen wurde die Bedeutung des Nicaenums von den Bischöfen als wichtigster Referenzpunkt wieder bestätigt, andererseits wurden die beiden Briefe Cyrills zu wichtigen Referenzpunkten für die Diskussion der anstehenden christologischen Fragen dazu genommen.

### 3.1.9 *Exkurs über die Bildung und Urteilskraft der Bischöfe*

Die Vorgänge im Verlauf der ersten Sitzung werfen ein eher unrühmliches Licht auf die Bischöfe. Der mehrfache Positionswechsel einiger Bischöfe oder die Aussage, den eigenen Glauben nicht formulieren zu können, führen zur Frage nach der theologischen Bildung und Urteilskraft der Bischöfe und zu ihrem Selbstverständnis als Konzilsteilnehmer.

Besonders peinlich sticht neben dem Meinungswechsel von Basilius von Seleucia, der an allen Veranstaltungen teilnahm, auch derjenige von Aetherichus von Smyrna hervor, der ebenfalls an allen drei Synoden teilnahm. Bereits Nestorius beschreibt Aetherichus in seinem *Liber Heraclidis* als unkultivierten Bauern einfachster Abstammung, der als Eunuch in den Palast gekommen sei und es durch seine Ambitionen bis zum Bischof gebracht habe, obwohl

95 Vgl. Leo, ep. 43 ad Theodos. (= Doc. 25 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 26 f.); Leo, ep. 44 ad Theodos. (= Doc. 18 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 19–21); Conc. Chalc. 1,870–881 (ACO II,1,1, 181 f.). Das spricht gegen die Behauptung von Samuel, Proceedings of the Council of Chalcedon, 329 f., dass der Vorwurf der Gewaltanwendung erst in Chalcedon, zwei Jahre nach Ephesus (449) überhaupt aufkam. Vgl. auch oben, Kap. 2.1.1.

er nichts verstehe.<sup>96</sup> In Ephesus (449) behauptete Aetherichus, die Akten von Konstantinopel hätten ihm eine Aussage untergeschoben, die er nicht gemacht habe.<sup>97</sup> Er sei zu spät gekommen und gleich aufgefordert worden, seinen Glauben zu erläutern. Er habe geantwortet, dazu sehe er sich nicht im Stande, er verurteile aber alle, die eine andere Meinung vertreten würden als die Väter in Nicaea und Ephesus.<sup>98</sup> Diese Aussage zeigt auf, dass es Bischöfe gab, denen die christologischen Nuancen ziemlich gleichgültig waren oder die sich nicht im Stande sahen, sich zu äußern, ohne sich selbst aus Unwissenheit zu kompromittieren.<sup>99</sup> In Chalcedon erläuterte Aetherichus, dass Dioscur ihn gepackt und gefragt habe, weshalb er die Verurteilung von Eutyches unterschrieben habe. Er habe sich verteidigt, dass er bloß ein Anathema über alle, die nicht den Glauben von Nicaea und Ephesus hätten, unterschrieben habe.<sup>100</sup> Dieses Zwischenspiel ist aufschlussreich für die Frage, wie sicher sich gewisse Bischöfe in der theologischen Urteilsfindung fühlten. Aetherichus traute es sich offensichtlich nicht zu, seinen Glauben selbst korrekt zu formulieren und hielt sich daher an die als orthodox definierten Richtlinien von Nicaea (und Ephesus). Ganz ähnlich berief sich auch Eutyches an der Heimsynode auf die Standardformel von Nicaea, allerdings um sich nicht selbst durch eine Aussage in einem ihm ungünstig gesonnenen Umfeld zu belasten. Die Problematik, inwiefern die Anerkennung eines Minimalstandards (Nicaea und neu dann die Glaubensdefinition von Chalcedon) die Orthodoxie und Amtsfähigkeit der Bischöfe ausreichend belegte, sollte im Verlaufe des Konzils mehrmals aufkommen.

Einen schlechten Eindruck macht auch der Positionswechsel von Basilius von Seleucia von der Heimsynode (448) über Ephesus (449). Allerdings scheute Basilius sich keineswegs, seine theologische Position deutlich kundzutun. Aber er war in Ephesus angesichts der Drohung, als Nestorianer zu gelten, eingebrochen und hatte der Lehre der einen Natur zugestimmt und die Rede von zwei Naturen nach der Inkarnation verurteilt. Dabei machte er aber gleichzeitig eine eigene Deutung, unter welchen Bedingungen er zwei Naturen verurteile und eine bevorzuge. Er erklärte, er verurteile die Lehre von zwei Naturen, zwei Hypostasen und zwei Personen und verehere ebenfalls nur eine Natur der Gottheit, die Mensch geworden sei.<sup>101</sup> Sieht man die genauen Formulie-

96 Nestorius, Heracl. (487 f. Bedjan / 311 f. Nau).

97 Conc. Chalc. I,309 (ACO II,1,1, 118).

98 Conc. Chalc. I,308–327, hier 323 (ACO II,1,1, 118 f.).

99 McMullen, Voting about God, 104, verweist ebenfalls auf die Angst der Bischöfe, sich in Glaubensfragen zu äußern, insbesondere schriftlich, denn alles konnte gegen einen verwendet werden.

100 Vgl. Conc. Chalc. I,552.8 (ACO II,1,1, 145); Conc. Chalc. I,313 (ACO II,1,1, 118).

101 Vgl. Conc. Chalc. I,850 (ACO II,1,2, 179).

rungen von Basilius an, dann fällt auf, dass er damit nicht mehr bekannte, als er Eutyches bereits an der Heimsynode zugestanden hatte.<sup>102</sup> Dort hatte er gegenüber Eutyches erklärt, das Bekenntnis zur einen Natur der Gottheit, die inkarniert und Mensch geworden sei, bedeute dasselbe wie das Bekenntnis zu den zwei Naturen. Klar sei, dass die Gottheit etwas anderes sei als das aus der Mutter stammende Fleisch.<sup>103</sup> Genau genommen hat Basilius theologisch nur teilweise ein Zugeständnis gemacht oder vielleicht auch das ausgedrückt, was als Kompromiss zwischen den Parteien gelten konnte. Dagegen hatte er tatsächlich die Verurteilung der übrigen Bischöfe als Nestorianer unterschrieben, wenn auch unter Androhung von Gewalt, wie er betonte.<sup>104</sup> Er erwähnte den Zwang durch die Mönche von Barsauma, *parabalani* aus Alexandria, Soldaten und eine Menschenmenge, welche sie bedroht hätten. Auch sein Suffragan Theodor von Claudiopolis und andere Bischöfe gaben an, nicht aus eigener Überzeugung oder theologischer Unsicherheit die Fronten gewechselt zu haben, sondern aufgrund der Androhungen von Gewalt.<sup>105</sup>

Für eine große Zahl der Bischöfe ging es darum, an Synoden und Konzilien ihre Solidarität mit den Richtlinien der Kirche zu zeigen, und die Definition dieser Richtlinie nahm dadurch auch an Bedeutung zu. Einige äußerten dezidiert ihre Reserve gegenüber theologischen Spekulationen, die dem reinen Glauben entgegengesetzt wurden.<sup>106</sup> Die Definitionen waren aber auch ein Schutz, weil sich theologisch weniger gebildete Bischöfe daran festhalten konnten und Bischöfe oder Kleriker, welche in Einzelfragen abweichende Konzeptionen vertraten, sich wie Eutyches darauf berufen konnten, dass sie die für die Kirchenzugehörigkeit verbindlichen Richtlinien vertraten. Denn in allen theologischen Streitfragen ging es für die Beteiligten nicht nur um die Klärung theologischer Probleme, sondern konkret auch um Kirchenzugehörigkeit und Amtsfähigkeit. Diese Dimension wird in Konstantinopel (448) in den

102 Vgl. Conc. Chalc. I,850 (ACO II,1,2, 179). Basilius revidierte seine Aussagen aus Konstantinopel folgendermaßen: προσκυνῶ τὴν μίαν φύσιν τῆς θεότητος τοῦ μονογενοῦς ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου.

103 Conc. Chalc. I,546 (ACO II,1,1, 144,34–145,2): ἐὰν δὲ προσθῆις σεσαρκωμένην καὶ ἐνανθρωπήσανσαν, τὰ αὐτὰ τοῖς πατράσιν ἡμῶν λέγεις, δῆλον γὰρ ὅτι κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν πατέρων [ἔτι] ἄλλο μὲν τί ἐστὶν ἡ θεότης αὐτοῦ, τουτέστιν τοῦ ἐνὸς κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἄλλο τι ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἢ ἐκ μητρός.

104 Vgl. Conc. Chalc. I,851.853 (ACO II,1,2, 179). Vgl. auch die übereinstimmenden Äußerungen anderer Bischöfe in Conc. Chalc. I,861 (ACO II,1,1, 180).

105 Conc. Chalc. I,62 (ACO II,1,1, 76); Conc. Chalc. I,134 (ACO II,1,1, 88).

106 So äußerte Neoptolemus von Corna seine generelle Reserve gegenüber theologischen Diskussionen vgl. Conc. Chalc. IV,9 (132) (ACO II,1,2, 106 [302]). Vgl. auch die Erklärung von Paul von Derbe in Conc. Chalc. IV,9 (136) (ACO II,1,2, 106 [302]).

Erklärungen zur Annahme der beiden Cyrillbriefe als Darlegung des orthodoxen Glaubens deutlich. Eine wiederholte Wendung war dort, dass derjenige, welche abweichende Ansichten vertrete, nicht der Kirche angehöre oder ausgeschlossen gehöre.<sup>107</sup> Diese Furcht wurde in Chalcedon auch als Begründung für das Einlenken in Ephesus (449) vorgebracht. Die Bischöfe begründeten ihr Verhalten darüber hinaus damit, dass sie fürchteten, sie und ihre Gemeinden würden exkommuniziert.<sup>108</sup>

Die Beispiele zeigen, dass die Gründe für ein wankelmütiges Verhalten sehr unterschiedlich sein konnten, wie auch das Bildungsniveau und der soziale Hintergrund der Bischöfe sehr verschieden waren. Neben einem Bischof wie Thalassius von Caesarea, der aus den obersten Regierungsschichten stammte und entsprechend gebildet (wenn auch nicht notwendigerweise theologisch versiert) war, gab es auch Bischöfe, die wie Aetherichus nicht selbst unterschreiben konnten,<sup>109</sup> oder Bischöfe wie Uranius von Himera, der des Griechischen nicht mächtig war und jeweils eine Übersetzung ins Syrische brauchte.<sup>110</sup> Allerdings beriefen sich Bischöfe teilweise auch zu leicht darauf, das Problem nicht verstanden zu haben. Die Metropolen versandten mit der Einladung in der Regel auch eine Probleminstruktion für die Bischöfe und hielten vorgängige Synoden ab. Ganz ahnungslos saßen die Bischöfe nicht an einem Konzil.

### 3.2 Die Festlegung der orthodoxen Lehre

Die erste Sitzung endete mit dem Auftrag der kaiserlichen Beamten, dass jeder Bischof seinen Glauben schriftlich darzulegen habe. Damit kam nach der disziplinarischen Revision der Vorgänge von Ephesus (449) die Frage des orthodoxen Glaubens an die Reihe, wie der vorsitzende Beamte in der zweiten Sitzung (der dritten in den griechischen Akten) auch explizit erläuterte.<sup>111</sup> Nachdem die vergangenen Jahre durch die Konflikte zwischen unterschiedlichen Interpretationen des Glaubensbekenntnisses von Nicaea geprägt gewesen waren, hatte sich der Kaiser vorgenommen, anstehenden Fragen abschließend und

107 Vgl. etwa Conc. Chalc. I,342–351 (ACO II,1,1, 121f.).

108 Conc. Chalc. I,62 (ACO II,1,1, 76).

109 Das zeigen die Unterschriftslisten, wo andere Bischöfe für sie unterschrieben, weil sie nicht schreiben konnten, vgl. Conc. Chalc. VI,9,(178). Die meisten der Unterzeichnungen durch Stellvertreter sind allerdings durch die Abwesenheit der Bischöfe am Konzil begründet.

110 Vgl. Conc. Chalc. x,33f. / gr. XI,33 (ACO II,1,3, 20 [379]).

111 Conc. Chalc. II,2 / gr. III,2 (ACO II,1,2, 77f. [273f.]).

rechtsverbindlich anhand einer Glaubensdefinition klären zu lassen. Die Ausführung der ausgedehnten Häretikergesetze aus dem *Codex Theodosianus* verlangte nach klaren theologischen Vorgaben, um Häretiker als solche zu erkennen. Die Streitigkeiten der vergangenen Jahrzehnte hatten die Anwendung dieser Gesetze insofern verunmöglicht, als die Konfliktparteien sich alle darauf beriefen, die orthodoxe nicaenische Position zu vertreten, und eine Entscheidungsgrundlage fehlte.

Die gegenseitigen Beschuldigungen hatten verschiedene Auswirkungen. Zuerst und als Wichtigstes gewann der gemeinsame Referenzpunkt, das Bekenntnis von Nicaea weiter an Bedeutung.<sup>112</sup> Dabei gingen die Beteiligten davon aus, dass es der ursprüngliche Glaube der Apostel sei, welcher im Bekenntnis von Nicaea bewahrt sei und weiter bewahrt werden müsse. Zugleich wurde die Gefahr gesehen, dass jede Seite ihre eigene Position in das Bekenntnis hineinlas oder es in ihrem Sinne erweiterte. Zum Schutz vor einseitigen Weiterentwicklungen war bereits in Ephesus (431) von beiden Seiten die Warnung vor Zusätzen zum Bekenntnis von Nicaea laut geworden. Theodosius II. bestätigte die Festlegung der Bischöfe in Ephesus (449) damit, dass nichts dem Bekenntnis hinzugefügt oder weggenommen werden dürfe.<sup>113</sup> Da aber die christologische Unterbestimmung des Textes von Nicaea ein Problem darstellte, musste die korrekte Auslegung dieses Textes sichergestellt werden. Dazu wurden neue Referenzen aufgebaut, welche die korrekte Interpretation im Sinne der jeweils als verbindlich erachteten Tradition sichern sollte. Besonders wichtig war die Berufung auf die Glaubensauslegungen durch allgemein anerkannte Autoritäten oder Väter wie Athanasius und zunehmend auch Cyrill. War in Ephesus (431) noch Athanasius mit seinem Brief an Epictet die wichtigste Referenz, so nahm zunehmend Cyrill diese Position ein.

In Chalcedon stellte sich darüber hinaus die Frage nach der Methode, wie der orthodoxe Glaube erkannt und bewahrt werden könne. Während Leo für den römischen Stuhl beanspruchte, den apostolischen Glauben rein und unversehrt zu bewahren und verkünden, beriefen sich die Bischöfe auch auf die direkte Einwirkung des Geistes an den Konzilen.<sup>114</sup> Zugleich etablierten sie

112 Vgl. für das Verbot, über Nicaea hinaus ein neues Glaubensbekenntnis zu verfassen, Conc. Chalc. I,160–163 (ACO II,1,1, 91f.).

113 Vgl. Akten der ephesinischen Synode, 152 f.; 154 f.

114 Conc. Chalc. I,145.148 (ACO II,1,1, 89); I,163 (ACO II,1,1, 91f.); I,271 (ACO II,1,1, 113); I,342 (ACO II,1,1, 121,18 f.9: καὶ γὰρ οἱ πατέρες ἡμῶν οἱ κατὰ Νίκαιαν οὐκ ἀφ' ἐαυτῶν ἐλάλησαν (ἃ ἐλάλησαν), ἀλλ' ὁ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὑπηγόρευσεν.) sowie beliebig mehr Stellen. Vgl. auch Leo, ep. 89 ad Marc. (= Doc. 46 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 47 f.); Leo, ep. 93 ad synod. (= Doc. 52 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 51 f.). Hier nimmt Leo die Geistinspiration auch für sich persönlich in Anspruch. Vgl. auch Hillis, *The Holy Spirit and Episcopal Teaching Aut-*



Brücken vom apostolischen und nicaenischen Glauben zur Gegenwart, indem sie den wahren Glauben in den nachfolgenden Konzilen von Konstantinopel (381) und Ephesus (431) korrekt ausgelegt sahen, also im Bekenntnis von Konstantinopel, den beiden Briefen Cyrills, die als Konzilsdokumente bezeichnet wurden, und neu auch im Brief Leos. Die Tradition der Väter gewann damit an Bedeutung, wobei in Chalcedon auffällt, dass es sich in der Berufung auf die Väter dem Kontext nach mehrheitlich um Konzilsväter handelt und nicht um einzelne Autoritäten. Das entspricht dem Trend, dem Konzil als Gremium übergeordnete Autorität zuzuschreiben. In der Revision der Vorgänge der letzten Synoden hatten sich verschiedene Strategien herausgebildet, anhand derer die Orthodoxie der Betroffenen beurteilt wurde. Im Falle von Flavian und Euseb war der Vorwurf der Neuerungen fallen gelassen worden zugunsten der Anerkennung des orthodoxen Inhaltes ihrer Position. Die Orthodoxie wurde über die Übereinstimmung mit den von allen Bischöfen als orthodox anerkannten Briefen von Cyrill abgeleitet.<sup>115</sup> Die Verurteilung von Eutyches dagegen hatte einen neuen Typ von Häresie definiert. Man warf Eutyches ebenfalls Abweichung von Nicaea vor, und zwar von dem Bekenntnis zur doppelten Konsubstantialität und der Anerkennung der vollen Menschheit in Christus. Eutyches selbst hatte darauf bestanden, dass nur die Konsubstantialität mit dem Vater im Nicaenum explizit bekannt werde.

### 3.2.1 *Verweigerung einer neuen Glaubensdefinition*

Der Befehl der Beamten aus der ersten Sitzung, dass jeder der Bischöfe eine eigene Glaubensdefinition schriftlich zu verfassen habe, wurde zu Beginn der zweiten Sitzung wiederholt, wobei der Vorsitzende erläuterte, die Klärung des wahren Glaubens sei der Hauptgrund für das Konzil. Die Forderung nach einer Einigung in der Glaubensfrage wurde dabei sehr deutlich:

Bemüht euch, ohne Furcht, Begünstigung oder Feindseligkeit den Glauben rein darzulegen, so dass auch diejenigen, welche den Anschein er-

---

hority, 187–208. Auch Cyrill berief sich auf den Heiligen Geist, welcher durch die Bischöfe im Konzil spreche, wobei er zum Ende des Laetenturbriefes (ACO I,1,4, 19 f.) an Johannes von Antiochia Mt 10,20 zitiert: denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet. Vgl. auch in Cyrill, ep. 1 ad monachos (ACO I,1,1, 12). Die Überzeugung, dass der Geist durch die Bischöfe spreche, bezieht sich insbesondere auf Nicaea, konnte bei Cyrill aber auch auf das Wirken der Bischöfe übertragen werden. Vgl. Hillis, ebd., 202.

115 Conc. Chalc. I,272 (ACO II,1,1, 114).

wecken, nicht die Einsicht von allen zu teilen, durch die Erkenntnis der Wahrheit zur Übereinstimmung zurückgebracht werden.<sup>116</sup>

Die Rückführung der Zweifler und Dissidenten zur Übereinstimmung (Homonoia) ist zentrales Anliegen im Wunsch nach einer Glaubensdefinition. Die Glaubensdefinition sollte eine Grundlage bilden und die Übereinstimmung (Homonoia) zwischen den ehemaligen Konfliktparteien bezeugen.<sup>117</sup> Im Folgenden wird zur Unterscheidung vom Nicaenum nicht von einem Bekenntnis oder Symbol gesprochen, sondern von der Glaubensdefinition, obwohl der Text auch von bekennen (ὁμολογεῖν) spricht. Diese Unterscheidung des neuen Dokuments vom Status des Nicaenums war für die Beteiligten zentral. Während das Nicaenum als Symbol (τὸ σύμβολον) bezeichnet wurde, wird für die Glaubensdefinition dieser Begriff vermieden.<sup>118</sup> Als *terminus technicus* wird stattdessen ὀρίζειν mit dem Substantiv Horos (ὁ ὅρος) gewählt, wie man auch die Beschlüsse von Konzilen und die Kanones zu bezeichnen pflegte. Für das Nicaenum ist die übliche Formulierung ἡ ἐκθεσις τῶν ἀγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ. Die Glaubensdefinition wird dagegen durch das Konzil nie als Ekthesis bezeichnet, die einzige Ausnahme, die sich in den Akten auf die Definition bezieht, stammt von Kaiser Marcian in seiner Ansprache in der sechsten Sitzung.<sup>119</sup>

Der Vorsitzende Anatolius betonte, dass die Bischöfe zum Konzil versammelt worden seien, um eine Einigung zu erzielen. Die kaiserliche Leitlinie in der *Sacra* hatte ebenfalls eine Einigung durch die Übereinstimmung und Zustimmung zur Auslegung und Lehre aller heiligen Väter vorgegeben.<sup>120</sup> Der Auftrag löste diesmal lauten Protest aus. Die Bischöfe verwiesen auf das Ver-

116 Conc. Chalc. II,2 / gr. III,2 (ACO II,1,2, 78,10–12 [274,10–12]): σπουδάσατε ἄνευ φόβου ἢ χάριτος ἢ ἀπεχθείας τὴν πίστιν καθαρῶς ἐκθέσθαι, ὥστε καὶ τοὺς δοκοῦντας μὴ ταῦτά πάσιν πεφρονῇκεναι τῇ τῆς ἀληθείας ἐπιγνώσει ἐπαναχθῆναι εἰς τὴν ὁμόνοιαν.

117 In der Aufforderung, eine Glaubensdefinition zu verfassen, wird die Homonoia gleich zweimal von den Beamten beschworen Conc. Chalc. II,2 / gr. III,2 (ACO II,1,2, 78,9,12 [274]). Zur staatspolitischen Bedeutung von Homonoia-Vereinbarungen vgl. D. Kienast, Zu den Homonoia-Vereinbarungen der römischen Kaiserzeit, ZPE 109 (1995), 267–282.

118 Vgl. Conc. Chalc. V,30 (ACO II,1,2, 126,8,11 [322]): Ἡ ἀγία καὶ μεγάλη καὶ οἰκουμένη συνόδος ... ὥρισεν τὰ ὑποτεταγμένα.

119 Vgl. Conc. Chalc. VI,14 (ACO II,1,2, 156 [352]).

120 Die Berufung auf die Väter als Autoritäten, wird auch in einer Zusammenkunft von Leitfiguren unterschiedlicher Gruppierungen Konstantinopels unter Theodosius I. erwähnt. Dort schlug der Novatianer Sisinnius aufgrund seiner Zweifel, dass durch eine Disputation eine Einigung zu erreichen sei, dem Bischof Nectarius stattdessen vor, dass alle Parteien gefragt werden sollten, ob sie den Lehren der Väter zustimmten. Vgl. Socr., H. e. V,10,10–23 (GCS.NF1, 283f. Hansen).

bot, ein neues Bekenntnis zu verfassen und auf die Lehre der Väter.<sup>121</sup> Cecropius von Sebastopolis<sup>122</sup> erklärte, dass mit diesem Unterfangen der ganze Ärger bei Eutyches angefangen habe. Er bezog sich auf die Erstellung einer Glaubensdefinition, welche Flavian zum Verhängnis geworden war, da sie ihm in Ephesus (449) den Vorwurf von Neuerungen eingebracht hatten. Mit dem Brief von Leo, der von den Bischöfen unterzeichnet worden war, sei die Angelegenheit geklärt.<sup>123</sup> Cecropius stellte sich auf den offenbar weit geteilten Standpunkt, dass eine pragmatische Einigung ausreiche und weitere Diskussionen über den Glauben nur zusätzliche Probleme auslösen würden. Eine möglichst präzise Festschreibung der orthodoxen Lehre in einem verbindlichen Dokument schätzte er als konfliktträchtig ein.<sup>124</sup> Die Bischöfe unterstützten dieses Votum und verwiesen auf das Verbot eines neuen Bekenntnisses, das in Ephesus (431) beschlossen worden war.<sup>125</sup> Florentius von Sardis erklärte, dass mit dem Nicaenum und Ephesus (431) ein neues Glaubensbekenntnis ausgeschlossen sei. Stattdessen forderte er eine Vertagung, um eine Strategie zu entwickeln.<sup>126</sup> Die Beamten schlugen ihrerseits vor, dass sich nur die Metropolitane mit jeweils einem oder zwei ihrer Bischöfe treffen und eine Einigung erreichen sollten. Allerdings legten die Bischöfe auch gegen diesen Vorschlag Protest ein.<sup>127</sup> Stattdessen forderten sie die Verlesung des Bekenntnisses von Nicaea,

121 Zum Verbot vgl. Conc. Chalc. I,943 (ACO II,1,1, 189 f.) mit dem Verweis auf den sogenannten 7. Kanon von Ephesus. Sieben erklärt die ablehnende Haltung gegenüber einer neuen Erklärung damit, dass die Bischöfe der Ansicht gewesen seien, Leos *Tomus* habe den Glauben schon ausreichend dargestellt. Vgl. Sieben, Konzilsidee, 132. Das trifft meines Erachtens so nicht zu. Der *Tomus Leonis* war, wie die folgenden Abschnitte zeigen, keineswegs das von Leo angestrebte Konsensdokument. Für Leos Verständnis des *Tomus* vgl. Sieben, Konzilsidee, 126–132 und besonders Leo, ep. 38. Leo schreibt über den *Tomus*, dass seine Argumente so klar seien, dass sie allen einleuchten würden, die nicht verstockt seien. (ACO II,4, 18,20–22): ... *tam clara et valida sunt testimonia veritatis, ut nimis cæcus nimisque obduratus habendus sit qui ad coruscationem lucis atque rationis non confestim se a tenebris falsitatis excesserit* ...

122 Cecropius, Bischof von Sebastopolis, aus der Provinz *Armenia prima* war Teilnehmer der Heimsynode gewesen, in Ephesus war er allerdings nicht dabei gewesen. Er äußerte sich im Verlauf des Konzils mehrmals recht deutlich. Vgl. auch Conc. Chalc. V,24 (ACO II,1,2, 125 [321]), wo er sich für die Unterschrift unter den Entwurf einsetzte.

123 Conc. Chalc. II,4 / gr. III,4 (ACO II,1,2, 78 [274]).

124 Diese Einstellung hatte schon die anfängliche Rezeption des Bekenntnisses von Nicaea geprägt, die ebenfalls durch Kritik an dem Festschreiben des Glaubens in einer Formel geprägt gewesen war. Vgl. dazu Sieben, Konzilsidee, 198–214. Sieben verweist auf Hilarius, *De synodis* 27,62 f. sowie die noch explizitere Kritik bei Zeno von Verona, *Tractatus* II,3.

125 Kan. 7 von Ephesus vgl. Conc. Chalc. I,943 (ACO II,1,1, 189 f.).

126 Conc. Chalc. II,8 / gr. III,8 (ACO II,1,2, 78 f. [274 f.]).

127 Conc. Chalc. II,7 / gr. III,7 (ACO II,1,2, 78 [274]).

dem alle mit Begeisterung zustimmten, und erklärten, dies sei das Bekenntnis, auf das alle getauft seien und auf das sie selbst taufen. Die Beamten ordneten an, dass auch das Bekenntnis von Konstantinopel aus dem Jahre 381 verlesen werden sollte. Dieser Text hatte bisher in der Diskussion keine Rolle gespielt, nun fügten ihn die Beamten in die Reihe normativer Texte ein, nachdem sie schon in ihrer Aufforderung zur Erarbeitung einer Glaubensdefinition erläutert hatten, dass der Kaiser im Glauben der 318 und der 150 (Bischöfe in Konstantinopel 381) beharren werde.<sup>128</sup> Nach der Verlesung des Bekenntnisses von 381 bekundeten alle Bischöfe ihre Zustimmung damit, dass Cyrill und Leo dasselbe glaubten.<sup>129</sup> Leo sollte später im Blick auf die umstrittene Primatstellung von Konstantinopel im Osten die allgemeine Geltung der Beschlüsse von Konstantinopel bestreiten, da sie von Rom nie genehmigt worden seien.<sup>130</sup> Bei der Einführung des Bekenntnisses als Referenztext äußerten die päpstlichen Legaten keinen Protest, allerdings wurde auch nur der Bekenntnistext und nicht die weiteren Bestimmungen verlesen.<sup>131</sup> Die Einführung eines zweiten Bekenntnistextes, der neben das Bekenntnis von Nicaea gestellt wurde, war insofern ein entscheidender Schritt, als implizit verneint wurde, dass allein das Bekenntnis von Nicaea gültig sei.<sup>132</sup> Die Beamten zeigten auf, dass schon vor Chalcedon das Nicaenum mit einem weiteren Bekenntnis gedeutet worden war, das nun in eine Liste von verbindlichen Bekenntnissen aufgenommen wurde. Bereits in der Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Verurteilung von Flavian hatten die Beamten die Perspektive der Bischöfe weg von der Frage, ob ein neues Bekenntnis möglich sei, auf die Frage nach der Rechtgläubigkeit des Bekenntnisses von

128 Conc. Chalc. II,2 / gr. III,2 (ACO II,1,2, 77 f. [273 f.]).

129 Conc. Chalc. II,14 f. / gr. III,14 f. (ACO II,1,2, 80 [276]).

130 Dieser Einwand Leos dokumentiert sein Primatsverständnis, wonach Konzilsbeschlüsse nur dann allgemeine Gültigkeit erlangen, wenn sie durch den Papst angenommen wurden. Vgl. auch Blaudeau, *La siège de Rome*, 200–202; 222–226.

131 Vgl. allerdings für die Zuordnung des Bekenntnisses von Konstantinopel zu diesem Konzil J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Übersetzung der 3. überarbeiteten Auflage, Göttingen 1972, 294–324; A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des 2. Ökumenischen Konzils*. (FKDG 15) Göttingen 1965, 19–131. Ritter ordnet das Bekenntnis den Vorverhandlungen mit den Macedonianern zu. Vgl. auch Ritter, *Art. Konstantinopel. Ökumenische Synoden*, TRE XIX, Berlin New York 1990, 518–524. Das Bekenntnis ist gemäß Ritter kein direktes Konzilsdokument, sondern in den Absprachen der unterschiedlichen Parteien im Umfeld des Konzils entstanden und erst nachträglich als Konzilsdokument gewertet. Ähnliches geschah mit dem Laetenturbrief von Cyrill an Johannes, der im Nachhinein als Konzilsdokument von Ephesus (431) bezeichnet wurde.

132 Zur Alleingültigkeit von Nicaea und deren Überwindung vgl. Sieben, *Konzilsidee*, 232–269.

Flavian gelenkt. Die Strategie hinter diesen Schritten war offensichtlich die Überwindung der Alleingültigkeit des Nicaenums, wie sie von einer Mehrheit der Bischöfe seit dem ersten Konzil von Ephesus vertreten wurde, zugunsten einer Akzeptanz weiterer Bekenntnisse, wie der Kaiser es verlangte.

In einem nächsten Schritt führte der Erzdiakon Aetius noch zwei weitere Referenztexte für den orthodoxen Glauben ein, die er vorzulesen vorschlug. Es handelte sich wiederum um den zweiten Brief von Cyrill an Nestorius sowie den Laetenturbrief von Cyrill an Johannes von Antiochia, also dieselben Texte, welche Euseb von Dorylaeum an der Heimsynode als Grundlage der orthodoxen Auslegung des Nicaenums vorgeschlagen hatte. Der Erzdiakon Aetius begründete die Wahl der beiden Texte damit, dass sie von allen Beteiligten unterschrieben worden seien.<sup>133</sup> Diese Vorgehensweise, eine verbindliche Tradition über eine Ansammlung von halbwegs normativen Texten zu formulieren, die sich im Laufe der Zeit dann weiter zu bewähren hatten und allenfalls auch wieder fallen gelassen wurden, lässt sich ähnlich auch im kirchenrechtlichen Bereich feststellen, wo selbst widersprüchliche Kanones nicht systematisiert und vereinheitlicht wurden, sondern nebeneinander gestellt eine gewisse Offenheit für verschiedene weitere Entwicklungsmöglichkeiten boten.<sup>134</sup> Mit der Wahl dieser Texte wurde aber bereits eine Richtung der christologischen Debatte vorgespurt, indem man die auf Ausgleich bedachte Position der Unionsformel als Referenz wählte. Andere Varianten wären der Laetenturbrief und der Brief des Athanasius an Epictet gewesen, wie Domnus dies in seinem Briefwechsel mit Dioscur vor der Heimsynode und Ephesus angeregt hatte, oder die Wahl von Ephesus (449), wo die beiden genannten Cyrillbriefe um den dritten Brief und die Anathematismen ergänzt worden waren.<sup>135</sup>

Die Beamten befahlen die Verlesung der von Aetius vorgelegten Dokumente und der Verlesung folgte wiederum die allgemeine Zustimmung der Bischöfe:

133 Conc. Chalc. II,16 / gr. III,16 (ACO II,1,2, 80 [276]).

134 Vgl. dazu D. Wagschal, *Law and Legality in the Greek East. The Byzantine Canonical Tradition*, 381–883, Oxford 2015, 86; 275–282.

135 Vgl. den Briefwechsel in den syrischen Akten. Vgl. Flemming, *Akten der Ephesinischen Synode*, 132–147: 138f. In diesem Briefwechsel betonte Domnus, Dioscur möge nicht entgegen den Gepflogenheiten von Cyrill die Anathematismen wieder verbindlich zu setzen versuchen. Das würde in der Diözese Oriens zu Aufruhr und Spaltung führen, ebd. 144f. Als Reaktion darauf ließ Dioscur die Anathematismen in Ephesus (449) mit den Beschlüssen von Nicaea und Ephesus (431) verbindlich setzen. Vgl. den Brief von Dioscur an alle Bischöfe nach dem Konzil 449 mit der Forderung, den solcherart definierten Glauben schriftlich zu bestätigen und diejenigen, welche diese Norm nicht anerkannten, als Nestorianer zu vertreiben. Ebd. 154–157.

alle würden dasselbe glauben, auch Leo, Anatolius und Cyrill glaubten so.<sup>136</sup> Hier wird zu Leo und Cyrill als dritte Referenz Anatolius genannt, der momentan die beherrschende Position am Konzil innehatte. Dann riefen die Bischöfe ein doppeltes Anathema über diejenigen, welche (den Christus) teilten und diejenigen, welche (die Naturen) vermischten<sup>137</sup> und betonten, Leo schreibe, denke und glaube dasselbe. Das veranlasste die Beamten zur Forderung, den Lehrbrief von Leo an Flavian, den sogenannten *Tomus Leonis*,<sup>138</sup> verlesen zu lassen. Leo wurde vermutlich erst von einigen Stimmungsführern und dann von weiteren Bischöfen, die diesen Ruf folgten, als Referenz des orthodoxen Glaubens eingebracht. Neben den päpstlichen Legaten, die aufgrund der sprachlichen Probleme schlecht als Stimmungsmacher und Wortführer auftreten konnten, ist hier an Anatolius, Julian von Cius, Florentius von Sardis oder Diogenes von Cyzicus zu denken, die sich wiederholt für die Interessen Leos und Roms einsetzten. Auch in diesem Fall ist zu vermuten, dass die Aufnahme Leos unter die entscheidenden Referenzen durchaus im Sinne des Kaisers war, der von Anfang an deutlich machen ließ, dass Leo für ihn die entscheidende Autorität war.

Angesichts der Bedeutung des Lehrbriefes für das Konzil, die Glaubensdefinition und die Rezeption von beiden, ist darauf hinzuweisen, dass der Lehrbrief kein besonders eigenständiges Werk von Leo darstellt, vielmehr basierte er auf der Vorarbeit von Prosper von Aquitanien zu Ausschnitten aus den Predigten Leos, welche zahlreiche Anleihen aus Ambrosius, Augustin und Johannes Cassian aufnahmen.<sup>139</sup> Während sich Cyrills Position als Garant für den orthodoxen Glauben im Osten in den Jahren seit Ephesus (431) trotz der Kritik antiochenischer Theologen an den Anathematismen gefestigt hatte, kam Leo in der Diskussion im Osten neu dazu. Neben der Tatsache, dass bereits viele Bischöfe dieses Dokument unterzeichnet hatten, macht sich hier möglicherweise eine Wirkung von Leos Rhetorik bemerkbar, da Leo nicht müde wurde,

136 Conc. Chalc. II,20 / gr. III,20 (ACO II,1,2, 81 [277]).

137 Conc. Chalc. II,20 / gr. III,20 (ACO II,1,2, 81,8f. [277]): ἀνάθεμα τῷ μερίζοντι καὶ τῷ συγχέοντι.

138 Conc. Chalc. II,22 / gr. III,22 (ACO II,1,2, 81 [277] mit Verweis auf ACO II,1,1, 10–20, wo der *Tomus* vollständig abgedruckt ist).

139 Vgl. J. Gaidioz, *Saint Prosper d'Aquitaine et le tome à Flavien*, RevSr 3, Paris 1949, 270–301. Gaidioz plädiert dafür, dass Leo die Vorarbeit von Prosper einer eigenen Revision unterzogen hat. Prosper hat nach der Untersuchung von Gaidioz Ausschnitte von verschiedenen Sermonen von Leo genommen und sie mit eigenen Gedanken zu einem Ganzen zusammengesetzt. Vgl. auch Wessel, *Leo the Great*, 211: „The similarities between several passages from the *Tome* and from works of Prosper suggests that he also incorporated some of his own theological statements. Not even its structure was original to Leo.“

seine Bedeutung als Garant des rechten Glaubens in der Funktion als Erbe Petri zu betonen.<sup>140</sup> Eine der Akklamationen nach der Verlesung des *Tomus Leonis* war, dass Petrus durch Leo gesprochen habe.<sup>141</sup>

Die Verlesung des langen Briefs wurde an einigen Stellen durch die palästinischen und illyrischen Bischöfe unterbrochen, welche sich an den Äußerungen stießen, wo Leo die independenten Wirkweisen der beiden Naturen erläuterte.<sup>142</sup> Sie sahen in der Zuschreibung bestimmter Vorgänge an je eine Natur die Gefahr der Aufteilung des Sohnes. Die Kritikpunkte richteten sich neben einer vermuteten Aufteilung auch gegen die mangelnde Gewährleistung eines einheitlichen Subjekts. Der Erzdiakon Aetius von Konstantinopel war aber offensichtlich gut auf diese Einwände vorbereitet, er zitierte sogleich aus Cyrills zweitem Brief an Nestorius, um die Einwände zu beseitigen. Später zitierte er auch aus einem Brief Cyrills an Acacius von Melitene.<sup>143</sup> Auch Theodoret fügte angesichts von weiteren Einwänden ein Zitat von Cyrill an, um die Übereinstimmung von Leo mit Aussagen von Cyrill zu dokumentieren. Allerdings geht aus den Akten nicht hervor, ob die protestierenden Bischöfe dadurch zufriedengestellt waren. Vielmehr scheinen ihre Einwände weiter bestanden zu haben, denn die Beamten ordneten an, dass die Kritiker instruiert und überzeugt werden müssten.<sup>144</sup> In diesen ‚Überzeugungsprozess‘ ist vermutlich auch das Dokument einzuordnen, welches als Abschlussbrief des Konzils an den Kaiser unter die Dokumente nach dem Konzil eingeordnet ist und in seiner ursprünglichen Fassung vermutlich der Feder von Theodoret entstammte.<sup>145</sup>

140 Zu Leos Ekklesiologie und seinem Selbstverständnis vgl. Sieben, Konzilsidee, 126–132 und 139; „Der Papst ist der wesentliche Zeuge der *traditio*, in ihm kommt die *eine* Stimme der Tradition als solche zu Wort. Er „verkündet“ vom Wesen seines Amtes her den *vertikalen* consensus der Kirche. Aufgabe des Konzils ist es dagegen, den *horizontalen* consensus der Kirche zu ‚definieren‘, d. h. durch richterliche Entscheidung gegen Abweichungen festzulegen und zur Geltung zu bringen.“ (Hervorhebungen H.J.S.)

141 Conc. Chalc. II,23 / gr. III,23 (ACO II,1,2, 81,26 [277]): Πέτρος διὰ Λέοντος ταῦτα ἐξεφώνησεν.

142 Conc. Chalc. II,25 / gr. III,25 (ACO II,1,2, 82 [278]). Vgl. dazu auch Graumann, Altkirchliche Synoden, 53–56; K.-H. Uthemann, Die Rezeption des *Tomus Leonis* in und nach Chalcedon, 572–604.

143 Conc. Chalc. II,26 / gr. III,26 (ACO II,1,2, 82 [278] Schwartz). Die Stelle wird allerdings gegen die Aussageintention Cyrills zitiert, der die eine Natur des inkarnierten Logos, von dem unterschiedliche Aussagen gemacht werden, betonte. Vgl. Uthemann, Die Rezeption des *Tomus Leonis*, 14 f.

144 Conc. Chalc. II,31 / gr. III,31 (ACO II,1,2, 83 [279]).

145 Neben der Begrifflichkeit ist das Florileg der Väterzitate bezeichnend für Theodoret als Autor, da mit der Ausnahme eines Zitats von Proclus sämtliche anderen Belege sich in gleicher Reihenfolge im *Eranistes* des Theodoret finden. Vgl. dazu die Angaben im Apparat von Schwartz, ACO II,1,3, 114–116 [473–475]. Vgl. zu diesem Dokument als Abschlussdokument des Konzils noch unten, Kap. 4.3.8.

Es handelt sich dabei um eine Verteidigung der Rechtgläubigkeit des *Tomus Leonis*. Für viele Bischöfe war der Brief Leos keineswegs Garant der Orthodoxie. Erst durch den Nachweis der Übereinstimmung mit den Beschlüssen von Ephesus (431) und den entsprechenden Briefen Cyrills wurde seine Orthodoxie anerkannt, teilweise nur unter größten Vorbehalten. Die vielfach bezeugte Übereinstimmung besagt dabei nicht viel mehr als die Anerkennung, dass die Dokumente keine widersprüchlichen oder unvereinbaren Formen von Orthodoxie vertreten. Die sofortige Verfügbarkeit und Präsenz wichtiger Dokumente zur Stärkung der Position von Leo gegen mögliche Anfragen verweist darauf, dass Anatolius von Konstantinopel sich als Vertreter der Position von Leo verstand und sich gegen die Einwände alexandrinisch gesinnter Bischöfe gewappnet hatte. Dasselbe gilt auch für Theodoret als Vertreter der antiochenischen Position. Der Erzdiakon von Konstantinopel nahm in der Steuerung der Diskussion eine entscheidende Rolle ein und brachte an der richtigen Stelle wichtige Dokumente ein und hatte für die Diskussion die entscheidenden Argumente zitierfähig dabei. Während Anatolius sich möglicherweise auch aus pragmatischen Gründen für die Position Leos entschieden hatte, scheint der Erzdiakon Aetius, der schon unter Flavian das Amt eines Diakons innehatte, ein glühender Verfechter der konstantinopolitanischen Version einer Zwei-Naturen-Lehre gewesen zu sein und auch theologisch versiert, um die Diskussion zu leiten und zu steuern. Diese Steuerung der Diskussion vollzog sich diskret und ohne Einwände hervorzurufen. Sie wurde jeweils von den kaiserlichen Beamten aufgenommen, welche die Ausführung der Vorschläge von Aetius anordneten. Der Einfluss, den Anatolius damit durch seinen Erzdiakon ausübte, ist beträchtlich. So wurde nicht nur das für die patriarchalen Ansprüche Konstantinopels entscheidende Dokument von 381 abgesehen, sondern auch die theologisch gemäßigte Position Cyrills wurde bestätigt.

Der Status von Cyrill erklärt sich sowohl durch seine beherrschende Stellung seit Ephesus (431), als auch durch seine vielschichtige Position, die es verschiedenen Gruppen erlaubte, auf ihn als Referenz für eine orthodoxe Position zurückzugreifen. Der Laetenturbrief an Johannes von Antiochia wurde auf der Seite der Antiochener immer wieder herangezogen, da Cyrill hier die antiochenische Vorlage als Zitat wörtlich aufgenommen hatte, und damit eine Verbindung der Betonung von einer Person mit der Unterscheidung der Naturen vollzogen war, die den Antiochenern am Herzen lag. Diese Position stand für eine aussöhnende Haltung, die eine gewisse Vielfalt im Ausdruck zugestand. Die Anhänger der Linie Cyrills, wie sie in den Anathematismen niedergelegt war, beriefen sich dagegen darauf, dass die ausgleichende Position Cyrills durch seinen dritten Brief an Nestorius mit den Anathematismen und durch Cyrills Erläuterungen zum Laetenturbrief an Succensus von Diocaesarea



und Acacius von Melitene interpretiert werden müsse.<sup>146</sup> Die Orientalen hatten in den Unionsverhandlungen von Cyrill vergeblich den Rückzug der Anathematismen gefordert, ihr Status blieb ungeklärt.<sup>147</sup> Vielmehr hatte man die umstrittenen Schriften Cyrills schweigend übergangen. In Ephesus (449) waren sie dagegen als normativer Text beigezogen worden, ebenso Cyrills Interpretationen der Unionsformel gegenüber seinen Anhängern.<sup>148</sup> Damit waren die unterschiedlichen Interpretationen der Schriften Cyrills bereits vor Chalcedon voll im Gange.

Die Diskussion um die Erarbeitung einer Glaubensdefinition vollzog eine Wende, als Atticus von Nicopolis vorschlug, man möge ihnen Zeit geben, um in Ruhe aufgrund der Vorlage von Leo und Cyrill zu überlegen.<sup>149</sup> Er schlug als weiteren Referenztext den dritten Brief von Cyrill an Nestorius vor, ohne aber ein Echo zu erhalten.<sup>150</sup> Die fehlende Unterstützung für die Aufnahme dieses Briefs macht deutlich, dass die am Konzil verbliebenen Teilnehmer der harten Linie Cyrills mit der Betonung der einen fleischgewordenen Natur des Logos keine Sympathie entgegen brachten. Die Position hatte durch die Vorgänge in Ephesus (449) zusätzlich an Unterstützung verloren. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die Verantwortlichen von Ephesus (449) und möglicherweise ein Teil ihrer Suffragane aufgrund ihrer Dispensierung an dieser Sitzung nicht teilnahmen.<sup>151</sup> Ihre mögliche Opposition war daher nicht vernehmbar. Für die Rezeption Cyrills zeigt die Episode, dass Chalcedon ganz auf den ausgleichenden Cyrill setzte und zwar auf Dokumente, die man als verbindliche Beschlüsse des Konzils von Ephesus (431) ansah und eine gewisse Breite des christologischen Auslegungsspektrums boten.<sup>152</sup>

146 Vgl. dazu das Votum von Atticus von Nicopolis in Conc. Chalc. II,29 / gr. III,29 (ACO II,1,2, 82f. [278f.]) sowie das Votum des Eustathius von Berytus aus den Akten von Ephesus (449), die in der ersten Sitzung verlesen wurden, vgl. Conc. Chalc. I,267; I,531 (ACO II,1,1, 113; 143).

147 Vgl. ACO I,4, 92f.

148 Vgl. Conc. Chalc. I,261 (ACO II,1,1, 112).

149 Conc. Chalc. II,29 / gr. III,29 (ACO II,1,2, 82f. [278f.]).

150 Evagrius, H. e. II,18 (85 Bidez/Parmentier) erweckt dagegen den Anschein, der Vorschlag des Atticus sei positiv aufgenommen worden.

151 In der Teilnehmerliste wurde nicht genau aufgeschrieben, wer in welcher Sitzung fehlte. Mit 305 Teilnehmern war die zweite Sitzung immer noch gut besucht. Vgl. auch Honigmann, *The Original Lists*, 41–80; Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 200f.

152 Vgl. auch van Parys, *Historical Evidence*, 320: „The two letters already accepted by the *synodos endemousa* of Constantinople as expressing the orthodox faith would enjoy the same authority as the Council of Chalcedon. But they owed their authority not so much to Cyril as to their confirmation by the Church.“ Van Parys macht hier zu Recht darauf aufmerksam, dass die Akzeptanz durch das Konzil die Autorität der Briefe Cyrills konstituierte.

Die Beamten ordneten fünf Tage Zeit an, um sich in der Residenz des Anatolius zu beraten und die widersprechenden Bischöfe im rechten Glauben zu instruieren.<sup>153</sup> Die Anordnung macht deutlich, dass divergierende Meinungen von Beginn an als Abweichungen eingestuft wurden, die entweder korrigiert werden konnten oder ausgeschlossen werden mussten. Für die Arbeit an der Glaubensdefinition kam die Forderung auf, die dispensierten Bischöfe wieder zuzulassen, wobei die illyrischen Bischöfe sich auch für Dioscur stark machten mit dem Argument, alle hätten sich schuldig gemacht. Dagegen schrien allerdings die Kleriker aus Konstantinopel unterstützt von den orientalischen Bischöfen, der Häretiker solle ins Exil gebracht werden.<sup>154</sup> Die Beamten gingen nicht weiter auf die Rufe ein, sondern brachten die Sitzung wiederum recht zügig zu Ende.

### 3.2.2 *Die Absetzung von Dioscur*

Die Absetzung von Dioscur in der dritten Sitzung (der zweiten in den griechischen Akten) gehört zur Revision der Vorgänge aus Ephesus (449) und wurde aber während des Prozesses der Arbeit an einer neuen Glaubensdefinition eingeschoben in einer Sitzung, der die Beamten trotz des wiederholten Wunsches von Dioscur nach ihrer Teilnahme fernblieben. Dioscur war nach der ersten Sitzung von den kaiserlichen Wachen abgeführt worden und stand seither unter Arrest.

Die Gründe für die Abwesenheit der Beamten werden nicht expliziert. Vorstellbar ist, dass sie die Entscheidung als innerkirchliche Entscheidung nicht beeinflussen wollten oder aber froh waren, die heikle Entscheidung den Bischöfen zu überlassen. Insofern sie bei der Dispensierung sehr aktiv waren, ist nicht wirklich anzunehmen, dass sie die Konsequenzen fürchteten. Auch nach dem Konzil scheute Kaiser Marcian sich nicht, entschlossen gegen den Widerstand in Ägypten vorzugehen. Dennoch ist es auffällig, weil zumindest drei Beamten bei allen weiteren Sitzungen dabei waren, selbst wenn die Inhalte keine reichsweite Relevanz aufwiesen.

Die Einleitung zur Sitzung übernahm der Erzdiakon Aetius mit einem kurzen Resümee der Anklage Dioscurs durch Euseb in der ersten Sitzung und dem Verweis auf eine neue Klageschrift, die Euseb für diesen Anlass verfasst hatte.<sup>155</sup> Darauf ergriff der päpstliche Gesandte Paschasinus von Lilybaeum das Wort und machte seinen Anspruch auf den Vorsitz dieser Sitzung deutlich. Er

153 Conc. Chalc. II,31 / gr. III,31 (ACO II,1,2, 83 [279]) Anatolius wurde damit beauftragt, geeignete Bischöfe zu bestimmen, um die Widersprechenden zu überzeugen.

154 Conc. Chalc. II,34–44 / gr. III,34–44 (ACO II,1,2, 83 f. [279 f.]).

155 Conc. Chalc. III,3 / gr. II,3 (ACO II,1,2, 8 [204]).

erinnerte daran, dass der Kaiser Papst Leo eingeladen hatte, dem Konzil vorzusitzen und es sei an seinem Gesandten, diese Rolle zu übernehmen. Dann forderte er, die Klageschrift des Eusebius durch den Erzdiakon Aetius vorlesen zu lassen.<sup>156</sup> Diese Äußerungen verweisen auf eine gewisse Verärgerung der Gesandten über das Vorgehen von Aetius, der – generell sehr aktiv in der Steuerung des Geschehens – als erster das Wort ergriffen und damit implizit die Leitung übernommen hatte. Dagegen machte der Gesandte die Ansprüche Roms geltend und verwies Aetius in seine Rolle als Sekretär. Anatolius von Konstantinopel hielt sich indessen im Hintergrund. Da Anatolius durch Dioscur Bischof geworden war, erstaunt es nicht, dass er nicht an vorderster Front in der Verurteilung aktiv wurde. Nach der Verlesung der neuen Klageschrift von Euseb forderte dieser, dass sein Gegner gerufen werde, um den Anklagen direkt zu begegnen. Aetius antwortete, dass Paschasinus schon angeordnet habe, Dioscur vorzuladen. Dioscurs Antwort sei gewesen, dass er gerne kommen würde, seine Wachen dies aber nicht zuließen.<sup>157</sup>

Paschasinus schlug vor, man solle nachsehen, ob Dioscur vielleicht draußen irgendwo warte. Aetius erwiderte, man habe auf Anordnung von Paschasinus bereits zwei Presbyter geschickt, welche um die Kirche herum nach Dioscur gesucht hätten. Er sei aber nicht gefunden worden. Paschasinus könne sie rufen und befrage lassen, wenn dies sein Wunsch sei. Die Presbyter traten vor und bestätigten, dass man Dioscur um die Kirche herum nirgends habe aufspüren können.<sup>158</sup> Dieser Wortwechsel zwischen dem Erzdiakon Aetius und dem Legaten Paschasinus erweckt wiederum den Eindruck eines leicht gereizten Umgangs, wobei Aetius nach der vorangegangenen impliziten Zurechtweisung immer betonte, auf Anordnung von Paschasinus gehandelt zu haben. Zugleich stellte er Paschasinus fast schon naiv hin, da die Annahme, Dioscur könnte sich um die Kirche herum versteckt halten, absurd anmutet. Entsprechend griff nun Bischof Anatolius, der in diesem Abschnitt der Akten kaum zufällig konsequent die Bezeichnung „Bischof von Konstantinopel, Neu-Rom“ erhielt, vermittelnd ein. Er schlug vor, Bischöfe zu den Unterkünften von Dioscur zu senden und vorzuladen, wenn dies den Legaten gefalle. Drei Bischöfe und ein Sekretär wurden darauf mit einer schriftlichen Vorladung an Dioscur entsandt. Sie kehrten nach einiger Zeit wieder und ließen durch Himerius, den Sekretär, welcher sie begleitet hatte, das Protokoll der Begegnung verlesen. Dasselbe Verfahren folgte mit anderen Personen auch bei zwei weiteren Aufforderungen. Dioscur verlangte jedes Mal, dass die kaiserlichen Beamten an der Verhandlung

156 Conc. Chalc. III,4 / gr. II,4 (ACO II,1,2, 8 [204]).

157 Conc. Chalc. III,7 / gr. II,7 (ACO II,1,2, 9 [205]).

158 Conc. Chalc. III,11 / gr. II,11 (ACO II,1,2, 10 [206]).

teilnehmen sollten, was offenbar vom Konzil entweder abgelehnt wurde oder explizit vom Kaiser abgeschlagen worden war.<sup>159</sup> In den Akten wurde diese Forderung von Dioscur durch das Konzil nicht kommentiert.

Nach dem zweiten Aufruf wurde verschiedenen Klägern Raum gegeben, um ihre Klagen gegen Dioscur vorzubringen. Es waren vor allem Verwandte und Vertraute von Cyrill, die durch Dioscur ihre Sonderstellung und ihre Privilegien verloren hatten.<sup>160</sup> Dioscur hatte sich sehr schnell in gewissen kirchlichen Kreisen von Alexandria unbeliebt gemacht, weil er Privilegien aufhob, welche die zahlreichen Verwandten und Freunde von Cyrill im Laufe der Jahre gesammelt hatten. So hatte er den Begünstigten diejenigen Besitztümer teilweise gewaltsam entzogen, welche sie aus dem Kirchengut erhalten hatten. Zahlreiche Verwandte von Cyrill, die als Kleriker ein Einkommen erhalten hatten, wurden ihres Amtes enthoben. Damit verärgerte Dioscur – selbst ein Neffe Cyrills – eine Reihe von Personen, die vor dem Konzil ein Forum für ihre Klagen fand.<sup>161</sup>

Auffällig ist, dass die vier Klagenden (Theodor, Ischyron, Athanasius und Sophronius) ihre Klage zuerst und explizit an Leo von Rom richteten und erst in zweiter Linie an das Konzil.<sup>162</sup> Zu den Klagenden gehörte ein Neffe Cyrills, Athanasius, der unter Cyrill zum Presbyter geworden war und unter Dioscur sein Amt und seine Privilegien auf brutale Art verloren hatte. Angesichts der Verfolgung durch Dioscurs Schläger hatte er im Tabennisi-Kloster in Canopus Unterschlupf gefunden. Inhaltlich kam eine ganze Reihe von Anklagen zusam-

159 Conc. Chalc. III,22 / gr. II,22 (ACO II,1,2, 11 f. [207 f.]).

160 Eine Ausnahme stellt ein Sophronius dar, der Dioscur ebenfalls anklagte, seine Leute geschickt zu haben, um ihm alles zu nehmen, nachdem er einen Decurionen angezeigt hatte, der ihm die Frau genommen hatte. Dioscur hatte sich offenbar geweigert, den Fall vor ein öffentliches Gericht zu bringen. Vgl. Conc. Chalc. II,64 / gr. III,64 (ACO II,1,2, 23 f. [219 f.]).

161 Vgl. Conc. Chalc. III,47 / gr. II,47. 51.57.64 (ACO II,1,2, 15–24 [211–220]). Die Klagen umfassten ein breites Spektrum. Neben dem Vorwurf der Häresie auch gewaltsame Enteignung, Gewaltanwendungen gegen Besitz und Leib, willkürliche Enthebung des Amtes, Mordversuch, Unterschlagung und Zweckentfremdung von Geldern, das Verhältnis mit einer Prostituierten usw., also ein relativ unspezifischer Anklagekatalog mit Ausnahme der Säuberung des Klerus von den Verwandten von Cyrill und den damit eingegangenen Enteignungen. Da das Konzil die Klagen nur anhörte und nicht behandelte, änderte sich an ihrer Situation vermutlich nichts.

162 Leo wird mehrfach in den unterschiedlichen Klagen als ökumenischer Patriarch angesprochen. Blaudeau weist darauf hin, dass die Appellation an Leo eine Ekklesiologie widerspiegle, die sich an der von Nicaea festgesetzten orientiere. Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 476. Das Appellationsrecht an den Bischof von Rom war in Serdica festgesetzt worden. Die erste Klageschrift verweist explizit auf den Umstand, dass Leo durch Dioscur exkommuniziert worden war. Vgl. Conc. Chalc. III,47 / gr. II,47 (ACO II,1,2, 16,29–34 [212,29–34]).

men, die sicher nicht alle auf gleich festem Boden standen. Neben Mord und Beteiligung an Mord wurde das gewaltsame Vorgehen bei der Enteignung der Klagenden angeklagt, die Unterschlagung von kaiserlichen Kornlieferungen, welche Dioscur selbst verkauft habe, Häresie (Dioscur teile die Lehren des Origenes), unkeusches Verhalten, Spielleidenschaft, ja selbst Hochverrat. Die Klagenden wurden angehört, dann wurde nachgefragt, ob die Kläger bereit seien, zu ihren Klagen zu stehen und sie mit Beweisen zu begründen.<sup>163</sup> Nach der Anhörung der Klagen, die für die nachfolgende Amtsenthebung Dioscurs keine Rolle spielen sollten, schritt das Konzil zur dritten Vorladung von Dioscur. Auch auf die dritte Vorladung hin blieb Dioscur bei seinem Standpunkt, dass er nur komme, wenn die kaiserlichen Beamten ebenfalls teilnehmen würden. Offensichtlich erhoffte sich Dioscur von ihrer Beteiligung eine unparteiische Klärung der Anklagepunkte, die er durch die Bischöfe nicht gewährleistet sah. Die abgesandten Bischöfe versuchten ihn zu überzeugen und stellten ihm in Aussicht, die Klagen der Alexandriner als Verleumdung abzutun.<sup>164</sup>

Paschasinus drängte die Bischöfe darauf zu einer Meinungsäußerung, was mit Dioscur geschehen solle. Verschiedene Bischöfe und schlussendlich das Plenum forderten seine Bestrafung entsprechend den kirchlichen Kanones. Paschasinus verkündete darauf die Amtsenthebung und Enthebung aller priesterlichen Funktionen als Strafe im Namen des Papstes und des Konzils. Dabei vergaß er nicht, den Papst als Haupt der universalen Kirche hervorzuheben, der mit der Würde des Petrus als Gründer der Kirche, Fels des Glaubens und Türsteher des Himmelreiches ausgestattet sei.<sup>165</sup>

Dem Urteil stimmten die Bischöfe zu, wobei unterschiedliche Nuancierungen festzustellen sind. Bei einigen Äußerungen wird auch eine Exkommunikation impliziert, das offizielle Urteil beinhaltete aber nur Verlust der Bischofs- und der Priesterwürde.<sup>166</sup> Offener Protest oder weitere Vorschläge zur Verlängerung der Bedenkzeit für Dioscur sind in den Akten nicht vermerkt, es ist aber nicht auszuschließen, dass vereinzelte Proteststimmen nicht aufgezeichnet wurden. Auffallend ist, dass die Bischöfe ihr Votum als Urteil Leos bezeichneten, bestätigt durch Anatolius, wobei Leo und Anatolius oft als Bischöfe von Rom und Neu-Rom bezeichnet werden. Möglicherweise wollte niemand das

163 Vgl. Conc. Chalc. I,483 (ACO II,1,1, 140) So die Ausführungen von Eutyches in der Heimsynode. Wenn er als Verleumder entlarvt würde, verliere er sein Amt.

164 Conc. Chalc. III,78 / gr. II,78 (ACO II,1,2, 26 [222]).

165 Conc. Chalc. III,94 / gr. II,94 (ACO II,1,1, 28 f. [224 f.]).

166 Während in Ephesus (449) die Strafen die Amtsenthebung und die Exkommunikation beinhalteten, war es übliche Praxis, bloß eine Strafe zu verordnen. Kleriker wurden des Amtes enthoben, Laien exkommuniziert.

Urteil ganz auf sich nehmen. Schon die Legaten hatten darauf gepocht, dass nicht sie, sondern das Plenum entscheiden sollten, was mit Dioscur zu geschehen habe. Allen war klar, dass bei einem solchen Urteil mit Protest zu rechnen war, vielleicht auch der Anfechtung seiner Gültigkeit beim Kaiser. In den Begründungen seiner Amtsenthebung wurde immer deutlich gemacht, dass Dioscur nicht als Häretiker verurteilt worden war, sondern sein Amt verloren hatte, weil er sich weigerte, zu den gegen ihn erhobenen Vorwürfen vor dem Konzil Rechenschaft abzulegen.<sup>167</sup>

Der Unterschriftsliste folgt in den Akten ein Brief an die Kaiser Valentinian und Marcian, in welchem den Kaisern der Beschluss des Konzils mitgeteilt wurde.<sup>168</sup> Es ist anzunehmen, dass der Brief nach der Sitzung durch Aetius, die päpstlichen Gesandten, Bischof Anatolius und vielleicht einige andere Metropoliten aufgesetzt wurde. Dem Brief an die Kaiser folgen die Briefe an Dioscur, eine öffentliche Bekanntgabe, ein Brief an den in Chalcedon anwesenden Klerus von Alexandria und ein Brief an Pulcheria. In dem Brief an die Kaiser und demjenigen an Pulcheria wurde Dioscur als Einzeltäter charakterisiert und marginalisiert.<sup>169</sup> „Als wir zusammensaßen und den Grund für den Sturm untersuchten, welcher die ganze Welt erschüttert hat, haben wir als Urheber dieser Sache Dioscur, ehemals Bischof der Alexandriner, in sichere Erfahrung gebracht.“<sup>170</sup> Das Bild des Sturmes wird noch weitergeführt und über Dioscur gesagt, dass der Urheber des Sturmes vertrieben worden sei.<sup>171</sup> Vorgeworfen wurde ihm, dass er die Verlesung des *Tomus Leonis* verboten habe, dass er Eutyches und weitere Personen ohne vorgängiges Urteil des Konzils wieder in die Kommunionsgemeinschaft aufgenommen und ihm sein Priesteramt zurückgegeben habe, sowie verschiedene Verbrechen gegen Euseb von Dorylaeum. Dazu habe er auf die Vorladung des Konzils nur mit Verachtung reagiert und sich nicht geschämt, Leo zu exkommunizieren. In der Darstellung wird die äußerst komplexe Situation auf eine einfache Narrative reduziert: der machthungrige Dioscur hatte die Kirche geteilt und Unfrieden

167 Conc. Chalc. V,14 (ACO II,1,2, 124 [320]). Die Klagen unterstellten Dioscur praktisch jede nur mögliche Schandtät von Unterschlagung über Raub, Mord oder Beziehungen zu Frauen.

168 Conc. Chalc. III,98 nur lateinisch überliefert (ACO II,3,2, 83 f. [342 f.]). Die Nummerierung und Ordnung der Unterschriften sowie die vorhandenen Dokumente sind in diesem Teil sehr unterschiedlich zwischen den lateinischen und den griechischen Akten.

169 Vgl. Conc. Chalc. III,98; III,103 (ACO II,3,2, 83 [342]; 87 [346]).

170 Conc. Chalc. III,98 (ACO II,3,2, 83,19–21 [342,19–21]): *nos igitur considerantes et uniuerso orbi factae tempestatis causam inquierentes huius rei auctorem comperimus Dioscorum quondam Alexandrinorum episcopum.*

171 Conc. Chalc. III,103 (ACO II,3,2, 87,5 [346,5]): *princeps tempestatis explosus est.*

gestiftet. Nun war er verurteilt und damit der Friede und die Einheit der Kirche vollumfänglich wiederhergestellt. Während im Brief an die Kaiser nur von der Absetzung und der Befreiung von sämtlichen kirchlichen Würden die Rede ist, wird im Brief an Pulcheria auch der Kommunionsausschluss Dioscurs erwähnt. Das Konzil bat dann um die Anerkennung und Bestätigung des Urteils.

Mit seiner Vereinfachung der Sachlage und der Ausgrenzung eines einzelnen Sündenbocks erweckte das Konzil den Eindruck eines kleinen und vorübergehenden Problems, das durch die Enthebung von Dioscur bereits gelöst war. Insbesondere wurde die theologische Dimension der kirchlichen Zerstrittenheit vollkommen ausgeblendet. Die Darstellung entsprach aber sicher den Erwartungen, welche der Kaiser und Pulcheria an das Konzil hatten, selbst wenn die kaiserlichen Beamten in der nächsten Sitzung betonten, die Verurteilung sei ohne ihr Wissen geschehen.<sup>172</sup>

Die Mitteilung an Dioscur selbst fiel denkbar kurz aus. Ihm wurde mitgeteilt, dass die Verachtung gegenüber dem Konzil und den Kanones, die sich in seiner Weigerung, sich vor seinen Anklägern zu erklären, zeige, mit dem Verlust aller kirchlichen Ämter bestraft werde.<sup>173</sup> In der auf den darauffolgenden Tag datierten Mitteilung an die in Chalcedon anwesenden Kleriker aus Alexandria wurde die Nachricht des Urteils mit der Warnung ergänzt, das Kirchengut zu bewahren, da sie sich dafür gegenüber dem Nachfolger Dioscurs zu verantworten hätten. Die Mitteilung an die Christen von Konstantinopel erfolgte offenbar erst einige Zeit später aufgrund von Gerüchten, Dioscur habe Chance auf eine Rehabilitation. Diese Gerüchte hatten vermutlich zu Kundgebungen und Demonstrationen zu Gunsten Dioscurs geführt.<sup>174</sup>

Die Verurteilung von Dioscur scheint geprägt durch die Bestrebung, den Schaden möglichst gering zu halten und die Verurteilung auf die Befolgung der kirchlichen Kanones zu schieben. Mehrfach wurde gesagt, Dioscur habe sich selbst verurteilt, da er die Kanones kannte. Die Anklagepunkte aus den Klagen gegen Dioscur wurden nicht weiter untersucht, sondern betont, man habe

172 Vgl. ad Marc. Conc. Chalc. III,97–99 / gr. II,(97–)99 (ACO II,1,2, 41 f. [237 f.]) und ad Pulch. Conc. Chalc. III,103 nur in den lateinischen Akten vorhanden (ACO II,3,2, 86 f. [345 f.]).

173 Conc. Chalc. III,99 / gr. II,99 (ACO II,1,2, 41 f. [237 f.]).

174 Am Konzil wird der Einsatz für Dioscur bei den eutychanischen Mönchen deutlich, die sich zugunsten von Dioscur einsetzten, vgl. Conc. Chalc. IV,83; IV,88 (ACO II,1,2, 117 [313]). Vgl. auch die öffentliche Bekanntgabe der Verurteilung von Dioscur in Konstantinopel über Gerüchte, die Dioscur gestreut habe, er habe sein Amt wiedererlangt. Vgl. Conc. Chalc. III,101 / gr. II,101 (ACO II,1,2, 42 [238]).

Dioscur nicht aufgrund häretischer Lehren verurteilt, wie sie in der Anklage des Euseb zu finden war und wie sie auch die alexandrinischen Ankläger sehr pauschal geäußert hatten.<sup>175</sup>

Mit der Verurteilung von Dioscur wurde ein deutliches Zeichen gesetzt gegen die zunehmende Willkür und Dominanz des alexandrinischen Patriarchen. Die in der Begründung zur Amtsenthebung angegebene Verachtung kirchlichen Rechts wurde Dioscur wiederholt zum Vorwurf gemacht.<sup>176</sup> Seine mangelnde Bereitschaft, sich mit den anderen Bischöfen auf einen Kompromiss und eine friedliche Bereinigung der Vergangenheit zu einigen, machte ihn für das Konzil untragbar. Seine theologische und kirchenpolitische Kompromisslosigkeit verstanden er selbst und seine Anhänger als Standhaftigkeit und Charakterfestigkeit, die Bischöfe dagegen sahen darin Überheblichkeit und Arroganz.<sup>177</sup>

Während die Machtspiele des alexandrinischen Metropoliten bereits unter Cyrill zahlreiche Bischöfe gestört hatten, war Cyrill taktisch und diplomatisch vorgegangen. Dioscur übergang die anderen Metropoliten rücksichtslos. Mit der Brückierung Leos hatte er sich zudem einen mächtigen Feind zugezogen. Die Gründe, dass Dioscur nach seinem spektakulären Erfolg in Ephesus (449) selbst auf der Anklagebank saß, sind in erster Linie darin zu sehen, dass er seine (durch den Kaiser verliehene) Machtposition in Ephesus bis aufs Äußerste ausgereizt hatte. Dieses Verhalten hatte bei vielen Bischöfen die Wut über Dioscur angeheizt. Deutlich wird diese Wut in der Verlesung der Akten von Ephesus (449), wo Dioscur die Weigerung des Eutyches, von zwei Naturen nach der Menschwerdung zu sprechen, unterstützt hatte. In Chalcedon kommentierten die Bischöfe die Stelle mit den Rufen, dies sei ein Werk des Pharaos und „Anathema über Dioscur, den Mörder“.<sup>178</sup> Dioscur hatte sich zu sehr darauf verlassen, mit der kaiserlichen Unterstützung unantastbar zu sein. Der rasche

175 Vgl. zu den Klagen der Alexandriner Conc. Chalc. III,47-57 / gr. II,47-57 (ACO II,1,2, 15 [211]; 20-22 [216-218]) die Klagen des Diakons Theodor und des Presbyters Athanasius.

176 Bezeichnend dafür sind die Klagen der ägyptischen Bischöfe, sie könnten ohne die Zustimmung des alexandrinischen Bischofs die Glaubensdefinition oder den *Tomus Leonis* nicht unterzeichnen. Dabei verwiesen sie explizit auf den 6. Kanon von Nicaea. vgl. Conc. Chalc. IV,31 (ACO II,1,2, III [307]).

177 Henry Chadwick bezeichnete ihn sogar als Zeloten. Vgl. H. Chadwick, *The Role of the Bishop in Ancient Society*, in: Ders., *Heresy and Orthodoxy in the Early Church* III, Aldershot 1991, 1-14, hier 5: „a zealot who disliked theological compromise and preferred to stand on principles“.

178 Conc. Chalc. I,530 (ACO II,1,1, 143). Die Bezeichnung Dioscurs als Pharaos macht deutlich, wie übermächtig der alexandrinische Bischof im restlichen Osten wahrgenommen wurde. Auch wurde Dioscur als Mörder (Flavians) bezeichnet. Vgl. auch Frend, *Monophysite Movement*, 6.



Umsturz der Situation war so auch nicht vorhersehbar gewesen. Tatsächlich hatten die Absetzung Flavians und die Wahl des Anatolius offenbar keine heftigeren Wogen verursacht. Angesichts der veränderten Verhältnisse wurde Dioscur seine Arroganz im Umgang mit seinen Mitbischöfen aber zum Verhängnis. Sie legten es darauf an, dass er klein beigab oder aber gehen musste.

Die Verurteilung von Dioscur zeigt die sich durchsetzende Formalisierung der kirchlichen Gerichtsbarkeit auf. Mit der Berufung auf den rein formalen Punkt des Nichterscheinens vor dem Konzil wurde eine allfällige inhaltliche oder gar theologische Diskussion vermieden. Diese Formalisierung ist innerhalb einer generellen Entwicklung im kirchlichen Rechtssystem zu sehen, welches seit Theodosius II. massiv ausgebaut und systematisiert worden war. Besonders deutliches Zeichen dieser Entwicklung sind die umfangreichen Konzilsakten, die dazu dienten, den Ablauf nicht nur festzuhalten, sondern juristisch überprüfbar zu machen. Die Urteile mussten breit abgestützt und inhaltlich gerechtfertigt sein aber auch formalen juristischen Kriterien genügen.

Die Entmachtung eines so einflussreichen Akteurs wie Dioscur entsprach einer Strategie, die auf politischer Ebene unter Theodosius II. gefördert worden war. Theodosius II. hatte dafür gesorgt, dass Befugnisse systematisch auf verschiedene hohe Beamte aufgeteilt wurden und so die Konzentration von Macht und Einfluss bei Einzelpersonen reduziert wurden.<sup>179</sup> Die Stärkung des Konzilsgremiums in Chalcedon als kirchlicher Entscheidungsträger und als Instanz, welche rechtmäßig über die Struktur der Kirche und den rechten Glauben befand, stand in dieser Tradition gegenüber den Ansprüchen auf Alleinherrschaft sowohl aus Alexandria als auch aus Rom.

Obwohl die Verurteilung und Absetzung von Dioscur nicht seiner theologischen Position geschuldet war, ging es nicht lange, und Konzilsgegner wie auch Befürworter deuteten seine Verurteilung theologisch.<sup>180</sup> Bereits am Konzil war die Haltung der Bischöfe zwiespältig und sie sprachen in der vierten Sitzung ein (inoffizielles) Anathema über ihn aus.<sup>181</sup> Es ist zu vermuten, dass Dioscur

179 Vgl. dazu oben zur Religionspolitik von Theodosius II., Kapitel 1.4.1.

180 Für die Darstellung der Verurteilung aufgrund seines Glaubens vgl. Theopist, *Histoire de Dioscore* 9; Timotheus Aelurus, *Histoire* (Textes monophysites 11, *Timothee d'Alexandrie: Histoire*, ediert und ins Französische übersetzt durch F. Nau, PO 63 13,2 (1907), 210 [100]); Ps.-Zach., *Chron.*, III,1,j (152 Brooks) und auch bei den Unterstützern von Chalcedon vgl. Cyrill Scythop., *Vita Euthymii* 27 (41 Schwartz); *Vita Sabae* 56 (149 Schwartz) beschuldigt Dioscur auch, Flavian getötet zu haben; *Vita Theodosii* 1 (236 Schwartz) zur Häresie von Eutyches und Dioscur.

181 Conc. Chalc. IV,84 (ACO II,1,2, 117 [313]).

zu einem späteren Zeitpunkt aufgefordert worden war, die Glaubensdefinition zu unterschreiben, sich aber geweigert hatte.<sup>182</sup>

### 3.2.3 Konflikte bei der Formulierung der Glaubensdefinition

Das Treffen im Palast des Anatolius wurde nicht für die Akten dokumentiert. Obwohl der Umstand zu bedauern ist, entspricht er der Intention und Funktion der Akten. Die Akten sollten die Rechtmäßigkeit der Konzilsentscheide belegen und nicht den Bedenken und der Kritik durch die Dokumentation von Widerständen und Diskussionen Vorschub leisten. Kennzeichnend war bereits, dass die kritischen Anfragen der illyrischen und palästinischen Bischöfe während der Verlesung des *Tomus Leonis* nicht weiter expliziert wurden.

Obwohl die Ereignisse und Absprachen während dieser Tage nicht überliefert sind, geht aus den Akten hervor, dass sich die Bischöfe in unterschiedlichen Gruppen trafen und ihre Position auch schriftlich darlegten. Neben den Stellungnahmen der illyrischen und palästinischen Bischöfe, die sie im Verlaufe der nächsten Sitzung<sup>183</sup> vorlegten, ist auch die schon genannte Verteidigung der Orthodoxie des *Tomus Leonis* in diesen Tagen entstanden. Zu vermuten ist, dass auch schon erste Absprachen getroffen und Entwürfe für eine mögliche Glaubensdefinition skizziert wurden.

Die Widerstände, denen die Instruktionsgruppe um Anatolius zum *Tomus Leonis* begegnete, fanden nur indirekten Widerhall in den Akten. Verschiedene Hinweise machen aber deutlich, dass die Sammlung der Unterschriften unter den *Tomus Leonis* nicht problemlos vonstattenging und teilweise erheblicher Druck ausgeübt wurde. Dieser Druck erstreckte sich auch auf den Klerus und das Mönchtum in Konstantinopel, die zum Teil bereits vor dem Konzil in die Sammlung von Unterschriften unter den *Tomus* einbezogen worden waren. Das zeigt eine Petition an den Kaiser schon vor Konzilsbeginn.<sup>184</sup> In der vierten Sitzung protestierten Mönche und Kleriker aus Konstantinopel, man habe ihre Unterschrift unter den *Tomus* erzwingen wollen.<sup>185</sup> Diese Kritik findet sich Jahre später auch bei Amphilochius von Side im *Codex encyclius* (458).<sup>186</sup> Aller-

182 Die Glaubensdefinition wurde den Bischöfen vorgelegt und anderen Personen und Gruppen, die man der Häresie verdächtigte, insbesondere auch den widerspenstigen Mönchen in Konstantinopel, vgl. dazu Kap. 5.1.1.

183 Conc. Chalc. IV,9,68–114 (ACO II,1,2, 101–103 [297–299]) gibt die gemeinsamen Erklärungen der illyrischen Bischöfe einerseits und der palästinischen andererseits wieder, jeweils von einem Sprecher vorgetragen.

184 Vgl. Conc. Chalc. IV,76 (ACO II,1,2, 115 f. [311 f.]).

185 Conc. Chalc. IV,76 (ACO II,1,2, 115 f. [311 f.]). Es handelt sich um eine Petition an den Kaiser. Vgl. dazu auch die weitergehende Untersuchung in Kap. 4.1.2.

186 Vgl. Codex encycl. (ACO II,5, 24–98). Siehe dazu auch unten, Kap. 5.2.1.

dings ist im Gegensatz zu Ephesus (449) nirgends von Gewaltanwendung die Rede. Eine Delegation von illyrischen Bischöfen, welche in der zweiten Sitzung ihre Kritik an dem Brief Leos geäußert hatte, verlas in der vierten Sitzung zusammen mit Bischöfen aus der Diözese Macedonia ein Dokument, in dem sie bekundete, dass ihre Befürchtung, Leo könnte die beiden Naturen teilen, im Gespräch beruhigt worden sei. Die Gruppe von gut dreißig Bischöfen hatte ein gemeinsames Dokument verfasst, in welchem sie nachdrücklich unterstrichen, in welcher Interpretation sie sich mit dem *Tomus* einverstanden erklärten.<sup>187</sup> Die Berechtigung des *Tomus Leonis* wurde allein im Blick auf die Verurteilung des Eutyches gesehen. Das erklärt auch die Proteste der Folgezeit, diesen Lehrbrief als Darstellung des orthodoxen Glaubens außerhalb der Bekämpfung des Eutychianismus anzuerkennen. Auch die palästinischen Bischöfe hatten eine Erklärung vorbereitet und erklärten, sie hätten erst Bedenken gehabt, dass diejenigen, welche so wie Leo dächten, eine Trennung in Jesus Christus bringen würden, nachdem man ihnen aber versichert habe, Leo lehre den einen Sohn Gottes ohne Trennung, hätten sie den *Tomus* unterschrieben.<sup>188</sup> Sie forderten allerdings noch einmal eine Bestätigung der Gesandten aus Rom, dass dies so der Fall sei. Hier wird wieder die Bedeutung der Akten deutlich, da nur das zählte, was in den Akten Eingang fand.

Die vierte Sitzung begann mit der Verlesung der Anordnungen der kaiserlichen Beamten aus der ersten und der zweiten Sitzung.<sup>189</sup> Aufschlussreich ist dabei, wie die im Verlauf der Sitzung nicht weiter hervorgehobenen Vorgaben des Vorsitzenden durch die Extraktion aus dem ursprünglichen Kontext und die erneute Verlesung zu Beginn der nächsten Sitzung neues Gewicht als normative Vorgaben erhielten. Diesen Bedeutungszuwachs konnte potentiell jede an einem Konzil gemachte Äußerung erlangen, wobei allerdings der Status und die künftige Bedeutung eines Konzils zum Zeitpunkt seiner Abhaltung noch völlig offen waren.

Die Beamten schlossen an die Verlesung der Vorgaben die Aufforderung an, die Entscheidung hinsichtlich des Glaubens zu präsentieren. Die Legaten des Papstes erläuterten, das Konzil sehe einstimmig den Glauben in den Bekenntnissen von Nicaea und Konstantinopel ausgedrückt, wie Cyrill es in Ephesus (431) getan habe, sowie in dem Lehrbrief von Leo. Dazu dürfe nichts hinzugefügt werden.<sup>190</sup> Den Erläuterungen der Legaten stimmten die Bischöfe zu.

187 Conc. Chalc. IV,9,68–114 (ACO II,1,2, 101–103 [297–299]).

188 Conc. Chalc. IV,9 (99–114) (ACO II,1,2, 103 [299]).

189 Conc. Chalc. IV,4 (ACO II,1,2, 93 [289]).

190 Conc. Chalc. IV,6 (ACO II,1,2, 93 [289]). Dieses Votum erstaunt insofern, als auf römischer Seite die Anerkennung der Beschlüsse von Konstantinopel umstritten war. In einem Brief

In ihrem gemeinsamen Treffen hatten die Bischöfe sich nicht auf eine neue schriftliche Definition oder ein Bekenntnis geeinigt, sondern auf verbindliche Dokumente aus vorangehenden Konzilen. André de Halleux hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Dokumente gemäß ihrer absteigenden Autorität aufgezählt wurden, wobei jedes seine Autorität durch die Übereinstimmung mit dem nächsthöheren erhielt.<sup>191</sup> Auffällig ist, dass die Legaten die Briefe von Cyrill aus der Liste der entscheidenden Referenztexte strichen und stattdessen erklärten, er habe in Ephesus (431) die Bekenntnisse von Nicaea und Konstantinopel gelehrt.<sup>192</sup> Das Konzil formte hier auch die Rezeption von Ephesus (431), indem es die beiden Briefe Cyrills als die entscheidenden konziliare Dokumente bestimmte: den zweiten Brief an Nestorius und den Laetenturbrief an Johannes von Antiochia, die nun direkt dem Konzil zugeordnet wurden.

In einem nächsten Schritt verlangten die Beamten eine Erklärung der Bischöfe, ob der Brief von Leo mit den Bekenntnissen von Nicaea und Konstantinopel übereinstimme. Anatolius von Konstantinopel bestätigte dies und fügte aber zu den Konzilen von Nicaea und Konstantinopel auch noch die Vorgänge und Beschlüsse von Ephesus (431) unter Cyrill als maßgebliche Tradition ein. Die nachfolgenden Bischöfe bestätigten die Übereinstimmung Leos mit der Tradition, wobei allerdings Variationen festzustellen sind, welche Übereinstimmung konstatiert wurde. Einige bestätigten die Übereinstimmung aller vier Dokumente (den Bekenntnissen von Nicaea und Konstantinopel sowie den Beschlüssen von Ephesus und dem Brief von Leo) miteinander, andere nur den Brief von Leo mit den Konzilstexten, einige die Übereinstimmung dieser drei Texte mit den Ereignissen und dem Glauben von Ephesus. Wieder andere nannten statt der Beschlüsse von Ephesus die Briefe Cyrills als Referenz. Das Votum von Theodoret zeichnet sich dadurch aus, dass er im Gegensatz zu den meisten Bischöfen nicht die Ereignisse und Beschlüsse von Ephesus, sondern die Briefe Cyrills als Tradition nannte. Damit demonstrierte er zum einen seine Übereinstimmung mit Cyrill, zum anderen aber auch seine Abneigung gegen die Beschlüsse und Vorgänge von Ephesus (431). In dieser ersten Definition der Autoritäten sahen die Bischöfe ihre Aufgabe offensichtlich darin, die Über-

---

nach dem Konzil erklärte Leo, die römische Kirche habe diese Beschlüsse nie anerkannt. Vgl. Leo, ep. ad Anatol. (= Doc. 56 der Coll. Grimanica) / Leo, ep. 106 (ACO II,4, 61).

191 A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine* II, RThL 7 (1976), 155–170, hier 163.

192 Conc. Chalc. IV,6 (ACO II,1,2, 93 [289]). Der griechische Text ist nicht ganz eindeutig, der lateinische nennt Cyrill nur im Hinblick auf die Übernahme des Bekenntnisses von Konstantinopel, das allerdings in Ephesus keine Rolle spielte.

einstimmung des *Tomus Leonis* mit der Glaubenstradition der vorangehenden Konzile festzustellen. Verschiedentlich wurde auch bezeugt, den *Tomus* bereits unterzeichnet zu haben.<sup>193</sup> Dabei setzten einige Bischöfe zu den Ereignissen von Ephesus (431) oder anstelle dieser Ereignisse und Beschlüsse die Briefe Cyrills als Referenz fest, wobei der zweite Brief an Nestorius und der Brief an Johannes von Antiochia gemeint sind. Der neue Einbezug von Konstantinopel (381) in die Traditionsliste erscheint unumstritten. Sabas von Paltus äußerte eine Überzeugung, welche zunehmend an Gewicht erhalten sollte, dass nämlich die Väter in Nicaea unter der direkten Leitung des Heiligen Geistes gestanden und von ihm über den orthodoxen Glauben unterrichtet worden seien.<sup>194</sup> Dieselbe Überzeugung hatte bereits Cyrill in der Diskussion um die Bedeutung von Nicaea im Nachklang zum Konzil in Ephesus in verschiedenen Briefen vertreten.<sup>195</sup>

In einigen Voten zeigt sich Zurückhaltung, über Nicaea als orthodoxem Referenztext hinauszugehen, auch wenn Leos und Cyrills Übereinstimmung und Orthodoxie anerkannt werden. Beispielfhaft ist hier das Votum des Romanus von Myra, das zwischen dem Inhalt von Nicaea und den Fragen differenzierte, welche in den Briefen von Leo und Cyrill thematisiert würden.<sup>196</sup> Neoptolemus von Corna äußerte seine generelle Reserve gegenüber theologischen Argumenten und Diskussionen.<sup>197</sup> Stattdessen verwies er darauf, dass in seiner Stadt Häresien unbekannt seien, alle hätten den reinen Glauben bewahrt. Das scheint einen gewissen Lokalpatriotismus zum Ausdruck zu bringen. Er unterschied zugleich zwischen dem Status des *Tomus Leonis*, über den Diskussionen möglich seien, und den Bekenntnissen von Nicaea und Konstantinopel, deren Inhalt unantastbar sei. Vermutlich stand Neoptolemus mit seiner Reserve gegenüber theologischen Subtilitäten und seinem Festhalten an dem ‚einfachen Bekenntnis‘ nicht allein, selbst wenn dies nicht von allen so deutlich geäußert wurde.

193 Vgl. Conc. Chalc. IV,9,(1–158) (ACO II,1,2, 94–109 [290–305]). Von den 161 insgesamt überlieferten Bekundungen verweisen nur 18 nicht explizit auf ihre Unterschrift, wobei drei nur schrieben, dass sie dasselbe bezeugen wie ihr Vorredner, der jeweils sagte, er habe unterschrieben.

194 Conc. Chalc. IV,9,(28) (ACO II,1,2, 97 [293]).

195 ACO I,1,4, 15–20, hier 19,24 f.: οὐ γὰρ ἦσαν αὐτοὶ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καὶ πατρός sowie in anderen Briefen, etwa an Acacius von Melitene ACO I,4 20–31, hier 24,3–4: οἱ τρισμακάριοι πατέρες ἐν ἀγίῳ πνεύματι λαλοῦντες.

196 Conc. Chalc. IV,9,(131) (ACO II,1,2, 105 [301]).

197 Conc. Chalc. IV,9,(132) (ACO II,1,2, 106 [302]), vgl. auch die Erklärung von Paul von Derbe in Conc. Chalc. IV,9,(136) (ACO II,1,2, 106 [302]).

Aus der Vielfalt der Voten kristallisiert sich eine Tendenz heraus. Das Bekenntnis von Nicaea besaß eine unantastbare Stellung, indem es als direkte Eingabe des Heiligen Geistes der historischen Diskussion entzogen wurde und anstelle von kirchlicher Autorität mit göttlicher ausgestattet wurde. Die Autorität des Bekenntnisses und der Beschlüsse von Nicaea und die besondere Würde des Konzils wurden aus unterschiedlichen Kriterien abgeleitet.<sup>198</sup> Einerseits wurden seine Beschlüsse als reine Überlieferung des apostolischen Glaubens deklariert. Daneben gab es auch die Argumentation, dass der Heilige Geist die Konzilsväter in ihren Entscheidungen geleitet habe. Andere Stimmen schrieben die herausragende Autorität des Konzils dem postulierten Konsens der Väter in Nicaea zu und leiteten seine Autorität aus dem *consensus omnium* ab. Papst Damasus war noch einen anderen Weg gegangen, indem er aufgezeigt hatte, dass allein Nicaea ein juristisch rechtskräftiges Konzil gewesen sei, bei allen anderen hatte er einen formalen juristischen Fehler gefunden. Die besondere Stellung von Nicaea wurde in Chalcedon einerseits beschworen, andererseits auch relativiert, indem ihm zuerst das Bekenntnis von Konstantinopel zur Seite gestellt wurde und später noch die Glaubensdefinition. Selbst wenn die singuläre Stellung des Nicaenums in Chalcedon nicht in Frage gestellt wurde, sollte die besondere Bedeutung seiner Bestimmungen durch die Eingabe des Geistes bald auch auf Chalcedon übertragen werden<sup>199</sup> und damit auf eine institutionelle Normierungsinstanz, die Konzile oder Konzilsväter.<sup>200</sup>

Erneut kam die Forderung auf, die dispensierten Bischöfe wieder zuzulassen. Der Hintergrund dieser wiederholten Forderung ist darin zu sehen, dass das Konzil nicht als repräsentativ galt, solange die wichtigsten Metropoliten nicht teilnahmen. Die Beamten, welche die Forderung in der zweiten Sitzung nicht aufgenommen hatten, erklärten nun, sie würden den Kaiser um seine Meinung fragen. Sie schickten Boten in die Hauptstadt hinüber, die einige Stunden später mit dem Bescheid zurückkehrten, die Bischöfe könnten diese Frage allein entscheiden.<sup>201</sup> Die Bischöfe ließen die Dispensierten eintreten. Das Beisein der Metropoliten trug entscheidend zum Gewicht und der Glaubwürdigkeit des Konzils bei, da die Reichskonzile ihre Bedeutung dadurch erhielten, dass sie Zusammenkünfte der gesamten Kirche waren.

Die Arbeit an der Glaubensdefinition wurde in der fünften Sitzung wieder aufgenommen, wobei in der Zwischenzeit mehrere Treffen in unterschiedli-

198 Vgl. dazu Sieben, Konzilsidee, 207–230.

199 Vgl. dazu Kap. 5.1.2.

200 Vgl. auch Sieben, Konzilsidee, 265–269, allerdings mit einer Engführung auf das römische Konzilsverständnis.

201 Conc. Chalc. IV,14 (ACO II,1,2, 109 [305]).

cher Besetzung unter der Leitung von Bischof Anatolius stattgefunden hatten. Diese inoffiziellen Treffen fanden wiederum keinen Eingang in den Akten, und auch das Protokoll der fünften Sitzung fällt durch seine extreme Kürze auf, was auf weitgehende Auslassungen verweist.<sup>202</sup> Die Sitzung begann erneut mit der Aufforderung der Beamten, die Ergebnisse zur Glaubensdefinition verlauten zu lassen, worauf ein Diakon aus Konstantinopel, Asclepiades, ein Dokument vorlas, welches jedoch keinen Eingang in die Akten fand.<sup>203</sup> Schon während der Verlesung kam es zu Zwischenrufen. Orientalische Bischöfe um Johannes von Germanicia kritisierten, die Erklärung müsse präzisiert werden.<sup>204</sup> Auf die Nachfrage von Anatolius, ob diese Erklärung die Bischöfe zufrieden stelle, antwortete der Großteil – allerdings ohne die päpstlichen Legaten und einige orientalische Bischöfe – dass sie zufriedenstellend sei. Dies sei der Glaube der Väter, wer anders glaube, sei ein Häretiker, und die Nestorianer sollten hinausgeworfen werden.<sup>205</sup> Diese Rufe bezogen sich eindeutig auf die Einwände von Johannes von Germanicia. Aufgrund der etwas durchgezogenen Reaktion fragte Anatolius nach, ob die Erklärung gestern alle zufrieden gestellt habe. Die geschilderten, widersprüchlichen Reaktionen von Seiten der Bischöfe lässt vermuten, dass sie bloß pauschal über eine Glaubenserklärung abgestimmt und diese nicht diskutiert hatten. Wieder kamen Bestätigungen und Drohungen an Andersdenkende, dazu aber auch die Forderung, der Titel Theotokos müsse für Maria ergänzt werden.<sup>206</sup> Die Legaten des Papstes kritisierten, wenn die Bischöfe nicht mit dem Lehrbrief Leos übereinstimmten, so würden sie nach Rom zurückkehren und veranlassen, dass das Konzil dort vollendet würde.<sup>207</sup> Diese Drohung, das Konzil platzen zu lassen, um es in den Westen zu verschieben, hatten die Legaten bereits in der ersten Sitzung im Blick auf den Status von Dioscur angewandt, und wiederum führte sie zum Erfolg. Die Drohung richtete sich auch an die Beamten, da Marcian kein Interesse an einer Verschiebung nach Italien hatte. Der Vorsitzende bemühte sich im Folgenden, auf die Forderungen der Legaten einzugehen.

Die Beamten ordneten angesichts der Drohungen der Legaten an, dass sich eine kleine Gruppe von sechs orientalischen Bischöfen, drei aus der Diözese Illyricum, drei aus der Diözese Asiana, drei aus der Diözese Thracia und drei

202 Vgl. auch Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 2, 183.

203 Conc. Chalc. v,3 (ACO II,1,2, 123 [319]).

204 Conc. Chalc. v,4 (ACO II,1,2, 123 [319]).

205 Conc. Chalc. v,6 (ACO II,1,2, 123 [319]).

206 Die Forderung erscheint zweimal explizit. Vgl. Conc. Chalc. v,8 und v,12 (ACO II,1,2, 123 f. [319 f.]).

207 Conc. Chalc. v,9 (ACO II,1,2, 123 [319]).

aus der Diözese Pontica zusammen mit den Legaten und Bischof Anatolius zurückziehen sollten, um die Einwände zu diskutieren und einen neuen Vorschlag darzulegen. Johannes von Germanicia trat noch einmal in die Mitte, um sich zu Wort zu melden, er wurde aber durch Rufe unterbrochen. Diese Rufe brachten verschiedene Anliegen zum Ausdruck: der Entwurf widerspiegle den orthodoxen Glauben, es sollten keine Änderungen gemacht werden, die Häretiker und Nestorianer sollten hinausgeworfen werden, der Theotokostitel müsse ergänzt werden. Dazu kamen Rufe mit Segenswünschen für den Kaiser und die Kaiserin. Auch der Ruf, der Heilige Geist habe die Erklärung diktiert, fand sich darunter.<sup>208</sup>

Als die Beamten das Wort ergriffen, taten sie dies wiederum im Sinne der kritischen orientalischen Bischöfe und der päpstlichen Legaten. Sie wiesen darauf hin, dass Dioscur gesagt habe, Flavian sei abgesetzt worden, weil er von zwei Naturen gesprochen habe (gemeint ist nach der Inkarnation). Dioscur habe erklärt, Flavian sei abgesetzt worden, weil er „zwei Naturen“ gesagt habe, er selbst akzeptiere nur „aus zwei Naturen“.<sup>209</sup> Anatolius von Konstantinopel intervenierte und erklärte, Dioscur sei nicht wegen des Glaubens verurteilt worden.<sup>210</sup> Die Beamten beharrten aber auf ihrer Linie und fragten, ob die Bischöfe den Brief Leos akzeptierten. Als die Bischöfe dies bejahten, erklärten die Beamten, dann müsse sein Inhalt in die Erklärung aufgenommen werden.<sup>211</sup> Das Insistieren der Beamten zeugt vom Willen, die römische Delegation zufrieden zu stellen. Darüber hinaus verweist die explizite Stellungnahme gegen Dioscur möglicherweise bereits auf die Unruhen, welche Dioscur wegen seiner Absetzung in Konstantinopel verursachte. Es waren Gerüchte in Umlauf gesetzt worden waren, Dioscur sei gar nicht abgesetzt.<sup>212</sup> Die Verschärfung der Position der Glaubensdefinition in einer Weise, dass Dioscur (und seine Anhänger) auch aufgrund der Lehre im Konflikt mit dem Konzil stand, lässt sich mit dem Interesse des Hofes erklären, im Falle Dioscurs sämtliche Hoffnungen auf eine Rückkehr auszuräumen. Die Bandbreite möglicher Interpretationen, welche durch eine Erklärung vom Typ „Einung aus zwei Naturen“, wie die Bischöfe sie gewählt hatten, bestehen blieb, wurde durch die Intervention der Beamten ausgeschlossen. Insbesondere konnte man nicht mehr sagen,

208 Conc. Chalc. V,12 (ACO II,1,2, 123 f. [319 f.], hier 124,9): τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν ὄρον ὑπηγόρευσεν.

209 Conc. Chalc. V,13 (ACO II,1,2, 124 [320]).

210 V,14 (ACO II,1,2, 124 [320]).

211 V,17 (ACO II,1,2, 124 [320]).

212 Gegen solche Gerüchte stellte sich bereits die öffentliche Bekanntgabe der Verurteilung von Dioscur in Konstantinopel, vgl. Conc. Chalc. III,101 / gr. II,101 (ACO II,1,2, 42 [238]).



dass in der Inkarnation aus zwei Naturen eine entstehe, wie Eutyches dies an der Heimsynode in Konstantinopel getan hatte und wie man es auch bei Cyrill findet.<sup>213</sup>

Die Bischöfe protestierten noch einmal, dass nichts fehle und keine andere Erklärung gemacht werden müsse und forderten, dass die Erklärung unterzeichnet werden solle und sämtlichen Täuschungen aus der Erklärung herausgehalten werden sollten.<sup>214</sup> Ein weiterer Einwurf hielt fest, dass Leo die Worte von Cyrill gesprochen habe und Coelestin und Sixtus Cyrill ebenfalls bestätigt hätten. Die Beamten erklärten, sie würden die Angelegenheit dem Kaiser zum Entscheid vorlegen. Schon nach kurzer Zeit kehrte der kaiserliche Sekretär mit der Antwort Marcians zurück. Der Kaiser bestimmte, dass eine Kleingruppe sich treffen und eine korrekte Erklärung erarbeiten sollte, welche die Zustimmung aller finde. Sollten die Bischöfe damit nicht einverstanden sein, werde das Konzil in den Westen verlegt. Mit diesem letzten Druckmittel setzte der Kaiser die Bischöfe vor die Entscheidung, den Glauben selbst bestimmen zu können oder ihn aus dem Westen diktiert zu bekommen.

Die Reaktion der Bischöfe war die erneute Aufforderung, die schon erarbeitete Erklärung zu unterzeichnen.<sup>215</sup> Sie blieben also vorerst bei ihrer Position und bemühten sich, dies mit einem Lob an den Kaiser abzuschwächen. Cecropius von Sebastopolis schlug vor, dass alle diejenigen, die nicht mit der Erklärung einverstanden seien, gehen sollten. Die illyrischen Bischöfe schrien, die Abweichler seien Nestorianer, und die Nestorianer sollten nach Rom gehen. Diese Unterstellung an Rom, nestorianisches Gedankengut zu vertreten, zeigt einen in den Akten öfters sichtbar werdenden Unwillen der illyrischen Bischöfe gegenüber Rom, das die (umstrittene) jurisdiktionelle Vollmacht über Illyrien hielt.

Die Beamten beharrten darauf, die Erklärung müsse so adaptiert werden, dass sie die Formulierung Leos enthalte, dass in Christus „zwei Naturen unverändert, ungeteilt und unvermischt geeint“ seien.<sup>216</sup> Genau genommen stam-

213 Conc. Chalc. I,527 (ACO II,1,1, 143,10 f.): 'Ομολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ. Vgl. auch Cyrill, ep. 40,12 ad Acac. (ACO I,1,4, 26,6–8): δύο μὲν φύσεις ἦνῶσθαι φαμέν, μετὰ δὲ γε τὴν ἔνωσιν, ὡς ἀνηρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἐνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου.

214 Conc. Chalc. V,20 (ACO II,1,2, 124,31 [320,31]): ἄρον δόλον τοῦ ὅρου.

215 Conc. Chalc. V,23 (ACO II,1,2, 125 [321]).

216 Conc. Chalc. V,28 (ACO II,1,2, 125,23–25 [321]): Πρόσθετε οὖν τῷ ὅρῳ κατὰ τὴν ψήφον τοῦ ἀγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος δύο φύσεις εἶναι ἡνωμένας ἀτρέπτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐν τῷ Χριστῷ. Genauer gesagt handelt es sich um ein Zitat aus der Zustimmung der illyrischen Bischöfe zum Tomus. IV,9,(98) (ACO II,1,2, 102,39 [298,39]).

men die drei Adverbien allerdings aus der Zustimmung der illyrischen Bischöfe zum *Tomus*.<sup>217</sup> Indirekt lassen sich diese drei Adverbien auf Formulierungen Cyrills zurückführen, auch wenn er nie genau die drei Adverbien aus der Glaubensdefinition zusammen verwendet hat.<sup>218</sup> Die Vorgabe der Beamten war einerseits „in zwei Naturen“, andererseits nahm sie die Formulierung mit den drei Adverbien auf, welche die illyrischen Bischöfe zur Abwehr von Missverständnissen im *Tomus Leonis* vorgebracht hatten.<sup>219</sup> Eine ausgewählte Gruppe um die Legaten und Anatolius<sup>220</sup> einschließlich der Beamten zog sich darauf zurück und kam einige Zeit später mit einer abgeänderten Version zurück. Aetius, der Erzdiakon, verlas die neue Erklärung.

Der Verlesung folgte die Zustimmung der Bischöfe, ohne dass weitere Einwände vermerkt wären. Die Bischöfe forderten eine sofortige Unterzeichnung durch die Metropolen in Gegenwart der kaiserlichen Beamten, damit es nicht noch einmal zu neuer Kritik und weiteren Diskussionen kommen konnte. Daher ist zu vermuten, dass die abgeänderte Form keinen Proteststurm ausgelöst hatte. Insofern die Erklärung insgesamt deutlich gegen den Nestorianismus Stellung bezog, scheinen sich die Bischöfe unter dem Druck der kaiserlichen Wünsche mit der Erklärung angefreundet oder zumindest abgefunden

217 Conc. Chalc. v,28 (ACO II,1,2, 125,23–25 [321]): Πρόσθετε οὖν τῷ ὅρῳ κατὰ τὴν ψήφον τοῦ ἀγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος δύο φύσεις εἶναι ἡνωμένας ἀτρέπτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐν τῷ Χριστῷ. Genauer gesagt handelt es sich um ein Zitat aus der Zustimmung der illyrischen Bischöfe zum *Tomus*. Vgl. Conc. Chalc. IV,9,(98) (ACO II,1,2, 102,39 [298,39]).

218 Oft benutzte er einfach zwei der drei, vgl. etwa Cyrill, ep. ad Succ. (ACO I,1,6, 153,16–18): ἐννοοῦντες τοίνυν, ὡς ἔφη, τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸν τρόπον ὁρῶμεν ὅτι δύο φύσεις συνήλθον ἀλλήλαις καὶ ἔνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως. Für das neuplatonische Konzept der unvermischten Einigung (ἀσύγχυτος ἔνωσις) vgl. K.-H. Uthemann, Das anthropologische Modell der hypostatischen Einigung, in: Ders., Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie (AKG 93) Berlin 2005, 103–196: 108–116.

219 Vgl. Conc. Chalc. IV,9,98 (ACO II,1,2, 102 [298]). Die drei Adverbien finden sich aber schon bei Amphilochius von Iconium, fr. 15 und 19. Vgl. Ritter, Dogma und Lehre in der Alten Kirche in: Handbuch der Dogmen- und Theologieschichte, 270 Anm. 279.

220 Die Kleingruppe sollte sich gemäß den Vorgaben der Beamten zusammensetzen aus sechs Bischöfen aus der Diözese Oriens und je drei aus den Diözesen Asiana, Pontus und Thracia, allerdings folgte die konkrete Zusammensetzung dann nur teilweise dieser Vorgabe, vgl. Conc. Chalc. v,29 (ACO II,1,2, 125 f. [321 f.]). Die Gruppe enthielt einige dezidierte Unterstützer von Dioscur, so Atticus von Nicopolis und Basilius von Trajanopolis, der sich vehement gegen die Teilnahme Theodorets ausgesprochen hatte. Thalassius von Caesarea, Juvenal von Jerusalem und Euseb von Ancyra hatten zu den Dispensierten für ihre Verantwortung in Ephesus (449) gehört. Die Position der römischen Legaten wurde vertreten durch Julian von Cius und Diogenes von Cyzicus, der sich mehrfach für römische Interessen aussprach. Antiochenische Interessen waren nur durch Maximus von Antiochia vertreten.

zu haben. Die unterdrückte Kritik konnte allerdings unter anderen Umständen schnell wieder aufzuflammen. Vorerst wurde die Glaubensdefinition jedoch als Symbol der Orthodoxie und der Einheit der Kirche bejubelt und zelebriert.

### 3.2.4 *Inhalt der Glaubensdefinition*

Die verabschiedete Glaubensdefinition, die in der fünften Sitzung sowie in der sechsten Sitzung in Anwesenheit des Kaisers feierlich verlesen wurde, steigt mit einer biblisch begründeten Ermahnung zu Einheit und Frieden im Glauben ein:

Christus, unser Herr und Heiland, sprach zur Befestigung der Glaubenserkenntnis der Jünger: *Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden hinterlasse ich euch*, damit kein Streit mit dem Nächsten über die Glaubenslehren sei, sondern die Verkündigung der Wahrheit übereinstimmend vortragen werde.<sup>221</sup>

Das Konzil wird in der Einleitung als ein von Gott geplantes und durch den Kaiser ausgeführtes Werk dargestellt. Die Zusammenkunft der Bischöfe geschah durch göttliche Gnade und kaiserliches Dekret. Der Kaiser wurde durch die Gnade Christi mit dem Eifer erfüllt, dem Bösen ein Ende zu setzen und Korruption und Falschheit zu beseitigen, wie es in der Einleitung weiter heißt.<sup>222</sup> Durchgehend wird das enge Zusammenspiel von Gott und Kaiser betont.

Der nächste Absatz dient der Klärung und Festsetzung der verbindlichen Tradition. In der Einleitung wird wiederum auf die Einmütigkeit verwiesen, mit welcher die irrigen Lehren vertrieben und der Glaube der Väter erneuert würden. Das Thema der Erneuerung und der Bewahrung des Glaubens der Väter von Nicaea durchzieht die ganze Einleitung. Die Bischöfe suchten gemäß ihren Angaben durch ein möglichst genaues Verständnis des Bekenntnisses von Nicaea den Glauben darzulegen.<sup>223</sup> Neu wird auch das Bekenntnis von Konstantinopel als verbindliches Glaubenszeugnis definiert, welches den Glauben bewahrt und neue Irrtümer im Hinblick auf den Heiligen Geist aus-

221 Conc. Chalc. v,31 mit dem Verweis auf Joh. 14,27 (ACO II,1,2, 126,12–15 [322,12–15]): Ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ ὁ Χριστὸς τῆς πίστεως τὴν γνώσιν τοῖς μαθηταῖς βεβαιῶν ἔφη: εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν ἀφίημι ὑμῖν, ὥστε μηδένα πρὸς τὸν πλησίον διαφωνεῖν ἐν τοῖς δόγμασι τῆς εὐσεβείας, ἀλλ' ἐπίσης τὸ τῆς ἀληθείας ἐπιδείκνυσθαι κήρυγμα. Cyrill hatte das Zitat im Laetenturbrief an Johannes von Antiochia ebenfalls benutzt. Vgl. I,246 (ACO II,1,1, 108,14 f.).

222 v,30 f. (ACO II,1,2, 126 [322]).

223 Vgl. Sellers, The Council of Chalcedon, 209: „Further evidence that the Fathers at Chalcedon sought first to set up a carefully-worded exposition of the Nicene faith ...“

geschlossen habe.<sup>224</sup> Mit der Einführung in der zweiten Sitzung und der Zitierung als Glaubensnorm in der Glaubensdefinition hatte der Text, der bis anhin vor allem lokale Autorität besaß, innert Kürze eine gesamtkirchliche Autorität errungen. Desgleichen werden als Drittes die Bestimmungen über den Glauben des Konzils in Ephesus (431) als verbindlich anerkannt, das unter der Leitung von Cyrill und Coelestin von Rom stattgefunden habe.<sup>225</sup> In einem späteren Abschnitt wird genauer definiert, dass es sich um den zweiten Brief Cyrills an Nestorius und den sogenannten Laetenturbrief an Johannes von Antiochia handle.<sup>226</sup> Darauf wird auch der *Tomus Leonis* erwähnt, der dazu diene, die Glaubenslehren zu bewahren und die Irrlehre des Eutyches bekämpfe.<sup>227</sup> Diese Dokumente wurden in ihrer Autorität den Bekenntnissen von 325 und 381 untergeordnet und erhielten ihre Autorität nur durch die Übereinstimmung mit den Bekenntnistexten, die sie auslegen und gegen bestimmte Interpretationen schützen. Die Begründung für die neuen Formulierungen stützt sich auf die Notwendigkeit, Irrlehren abzuwehren und den Glauben zu bewahren. In dieser Perspektive wird der Glaube nicht verändert, sondern in seiner ursprünglichen Form bewahrt und mit Absicherungen gegen die entstandenen Irrlehren versehen.

Nach der vorrangigen Festlegung der Tradition sind die Bekenntnisse von Nicaea und Konstantinopel eingefügt, wobei die Form des Bekenntnisses von Nicaea durch zahlreiche Abweichungen von der bekannten Form, die in der zweiten Sitzung<sup>228</sup> durch den Bischof von Nicomedia verlesen worden war, erstaunt. Die Abweichungen erklären sich hauptsächlich als Angleichungen an das Bekenntnis von Konstantinopel 381, das allerdings ebenfalls durch unterschiedliche lateinische und griechische Versionen auffällt.<sup>229</sup> Die von Schwartz als ursprünglich erachtete lateinische Version enthält kleine Änderungen zur griechischen, die den später üblichen Text aufweist, der auch in der zweiten Sit-

224 V.33 (ACO II,1,2, 128 [324]).

225 V.31 (ACO II,1,2, 127,3 [323,3]). Der Verweis auf Coelestin findet sich schon in den Akten von Ephesus. Hier wird ein weitergehender Schritt deutlich, indem das Konzil nachträglich auch der Leitung Coelestins unterstellt wurde.

226 Conc. Chalc. V,34 (ACO II,1,2, 129,6–11 [325]).

227 Conc. Chalc. V,34 (ACO II,1,2, 129,11–16 [325]).

228 Conc. Chalc. II,11 / gr. III,11 (ACO II,1,2, 79 [275]).

229 Vgl. dazu V.H. Drecoll, Die Edition des Textes des Nicaeno-Constantinopolitanums in den Konzilsakten von Chalkedon durch Schwartz, in: Crux Interpretum. Ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz, hg. v. U. Heil / A. von Stockhausen, Berlin 2015, 111–127. Drecoll kritisiert, dass Schwartz entgegen der fast durchgehenden Bezeugung des üblichen Textes in den griechischen Textzeugen derjenigen Variante den Vorzug gegeben hat, welche wie die lateinische Version der sogenannten *Versio Latina antiqua* eine abweichende Formulierung aufweist.

zung verlesen worden war.<sup>230</sup> Inhaltlich sind die Abweichungen eher unbedeutend.<sup>231</sup> Gegen die Ursprünglichkeit dieser abweichenden Version hatte Joseph Lebon eingewendet, dass man Kritik an dieser abgeänderten Form erwarten würde, die allerdings ausblieb. Innerhalb der sechsten Sitzung war solche Kritik angesichts der geringfügigen Abweichungen aber unwahrscheinlich, da es sich um die feierliche Zelebration in Gegenwart des Kaiserpaares handelte. Dazu kommt, dass der in den Akten überlieferte Text auch von der während der Sitzung vorgelesenen Version abweichen konnte, wenn die Redaktoren der Akten auf einen Text aus ihren eigenen Beständen zurückgegriffen hatten.

Für das Bekenntnis von Nicaea gilt, dass es im Verlauf des Konzils in mehreren Versionen verlesen worden war, was nur teilweise Kritik hervorgerufen hatte. In der ersten Sitzung war bei der Version von Eutyches moniert worden, dass er κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου ausließ und sich dadurch in der Kritik der Bischöfe als Apollinarist

230 In Conc. Chalc. II,14 / gr. III,14 (ACO II,1,2, 80 [276]). Vgl. auch die Anmerkungen in der Übersetzung von Price und Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 2, 202 Anm. 49 sowie P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (KKG 82), Berlin u. a. 2002, 41–45 und ebd., 46–49, zu den Varianten der lateinischen Übersetzungen.

231 Schwartz hielt die in der *Collectio Vaticana* überlieferte lateinische Version für die vorgelegene. Für Schwartz stellte diese Version die älteste dar, die er der Zeit direkt nach dem Konzil und genauer der Korrespondenz von Leo mit Julian von Cius zuordnete. Leo bat Julian in einem seiner Briefe (ep. 113) um eine Zusammenstellung aller entscheidenden Vorgänge. Als weiteres Indiz führte Schwartz an, dass unter dem Regest die beiden aus den Akten bekannten kaiserlichen Sekretäre Veronicianus und Constantinus als diejenigen gezeichnet hatten, welche die Akten herausgegeben hatten. Vgl. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*, ZNTW 25 (1926), 38–88, hier 52–54; 84. Gegen diese These hatte Lebon bezweifelt, dass es sich bei dem Text aus der *Collectio Vaticana* um den Text handelte, den Julian von Cius an Leo gesandt hatte, weil Leo nicht um ein Exzerpt, sondern – nach Lebon – um die gesamten Akten gebeten habe. Vgl. J. Lebon, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine*, RHE 32 (1936), 809–876. Lebons Schluss ist allerdings nicht zwingend, zumal eine Übersetzung der gesamten Akten kaum so schnell hätte erstellt werden können, wie Leo seine Informationen wünschte. Vgl. Leo, ep. 113 ad Iulian. (= Doc. 60 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 67,2–6): *fraternitati tuae specialiter iniungo ut in unum codicem uniuersa facias congregari, in Latinum scilicet sermonem absolutissima interpretatione translata, ut in nulla parte actionum dubitare possimus neque ullo modo possit ambiguum quod ad plenam intelligentiam te fuerit studente perductum*. Price und Gaddis haben darauf aufmerksam gemacht, dass die Kritiker von Chalcedon oft genug selbst erweiterte Versionen des Nicaenums verwendeten, wenn es ihrer Argumentation diene. Vgl. Price/Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon* 2, 191–194.

gezeigt habe.<sup>232</sup> Andererseits hatte man in Ephesus (431) im engeren Kontext des Verbots eines anderen Bekenntnisses ein von einem Presbyter vorgelegtes Bekenntnis akzeptiert, das wohl in seiner Ausrichtung dem Bekenntnis von Nicaea entsprach, aber keineswegs mit diesem identisch war und mit einer Aussage über die Wesensgleichheit des Geistes mit dem Vater auch Überschüsse aufwies.<sup>233</sup> Das Verbot von Neuerungen findet sich sowohl an der Heimsynode (448), als auch in Ephesus (449) und in Chalcedon, schloss aber offensichtlich Varianten nicht aus.<sup>234</sup>

Der in der sechsten Sitzung benutzte Text des Nicaenums verwies mit seinen vielen Angleichungen an das Bekenntnis von Konstantinopel auf eine Lokaltradition, welche die Unterschiede zum Bekenntnis von Konstantinopel abgeschliffen hatte und sie möglicherweise nicht unterschied.<sup>235</sup> Insofern die Kanzlei von Anatolius den Text zur Verfügung gestellt hat, erstaunen die Angleichungen nicht, vor allem wenn das Bekenntnis von Konstantinopel schon erste Verwendung in der Taufliturgie gefunden haben sollte, wie Stuart G. Hall die Angleichung erklärt hat.<sup>236</sup> Nicht ganz ausgeschlossen ist eine bewusste Wahl dieser Lokaltradition durch Anatolius oder den Kaiser, um die Bedeutung von Konstantinopel zu unterstreichen, eher unwahrscheinlich allerdings die ursprüngliche These von Schwartz, dass diese Version extra für das Konzil hergestellt worden sei, um die Gleichwertigkeit der beiden Bekenntnisse zu demonstrieren.<sup>237</sup>

Für die Verwendungsweise der Bekenntnisse zeigt sich, dass Abweichungen und Spezialtraditionen möglich waren, ohne damit das Verbot eines neuen

232 Vgl. Conc. Chalc. I,160 (ACO II,1,1, 91,21–26).

233 Vgl. dazu Vogt, Das Verbot, 234–241; M. Böhnke, Kein anderer Glaube? Das Veränderungsverbot des nizänischen Glaubens in Spätantike und Frühmittelalter, in: Jansen/Essen, Dogmatisierungsprozesse, 39–53.

234 Vgl. Meliphtongus von Juliopolis an der Heimsynode I,339 (ACO II,1,1, 120 f.); Für Ephesus (449) vgl. I,966 (ACO II,1,1, 192) und für den Protest in Chalcedon vgl. Conc. Chalc. II,3 / gr. III,3 (ACO II,1,2, 78 [274]).

235 Vgl. Schwartz, Das Nicaenum und das Constantinopolitanum, 83; „Es ist klar. Nestorius behandelt N und C durchweg als ein Symbol und nennt dies das Nicaenum.“ Eine ähnliche Tendenz hat Simon Gerber in seiner Untersuchung zum Taufbekenntnis von Nestorius und demjenigen von Theodor von Mopsuestia festgestellt. Obwohl das Bekenntnis von Nestorius auf demjenigen Theodors fußte, hatte er es in weiten Teilen dem Bekenntnis von Konstantinopel angeglichen. Vgl. S. Gerber, Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien (SVigChr 51) Leiden u. a. 2000, 120–122.

236 Vgl. S.G. Hall, Past Creeds and Present Formula at the Council of Chalcedon, in: The Church Retrospective, hg. v. R.N. Swanson (SCH 33), Woodbridge, Suffolk 1997, 19–29, hier 27.

237 Vgl. Schwartz, Das Nicaenum und das Constantinopolitanum, 84.

Bekenntnisses zu verletzen.<sup>238</sup> Das Verbot eines neuen oder anderen Glaubensbekenntnisses setzte nicht eine textkritische Identität der Texte voraus, wie Hermann J. Vogt festgestellt hat.<sup>239</sup>

In einem nächsten Schritt wird betont, dass diese beiden Bekenntnisse für die Erkenntnis des wahren Glaubens für alle diejenigen, die sie gläubig annehmen, genügen.<sup>240</sup> Die Formulierung impliziert bereits Fehlinterpretationen. Der Text fährt darum fort, dass es Leute gebe, welche diese Wahrheit durch die Verbreitung eigener häretischer Lehre zerstörten, indem sie entweder das Geheimnis der Heilsökonomie des Herrn leugneten und Maria den Titel Theotokos absprächen, oder aber, indem sie Konfusion und Mischung einführten, weil sie von nur einer Natur von Gottheit und Fleisch redeten und die Natur des Eingeborenen leidensfähig nannten.<sup>241</sup> Die Abgrenzungen zeigen Interpretationen auf, welche den Konzilsteilnehmern unakzeptabel erschienen. Sie steckten den Rahmen ab, in welchem die Glaubensdefinition den orthodoxen Glauben zu definieren hatte.

Die ausführliche Begründung für den Text der Glaubensdefinition zeigt, wie problematisch den Bischöfen die Produktion eines neuen Textes erschien, und wie bemüht sie waren, sich dafür zu rechtfertigen. Angesichts des Schicksals von Flavian von Konstantinopel erstaunen diese Skrupel nicht. Wie schon an verschiedenen Stellen deutlich wurde, waren sich die Bischöfe sehr bewusst, dass ihr Verhalten der möglichen Kritik der gesamten Kirche ausgesetzt war und ein Machtwechsel im Palast schnell einen Stimmungsumschwung herbeiführen konnte, der diesen Text als Frevel erscheinen ließ. Die trinitarischen Streitigkeiten hatten zudem die immer wieder geäußerte Überzeugung verfestigt, dass mit dem Bekenntnis von Nicaea der wahre Glaube bekannt sei und jegliche Veränderungen und Zusätze zu diesem Bekenntnis nur zu erneuten Kämpfen führten.<sup>242</sup>

In ihrer endgültigen Form ist die Glaubensdefinition eng an bestehende und akzeptierte Formeln angelehnt. Der Rückgriff auf bestimmte Autoritäten und vorgegebene Referenztexte war bedingt durch die Notwendigkeit, angesichts der Menge unterschiedlicher Positionen eine gemeinsame Norm zu defi-

238 Vgl. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 319–322; H. Chadwick, *The Chalcedonian Definition*, in: *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, 19–29; S.G. Hall, *Past Creeds and Present Formula*, 19–29.

239 Vgl. Vogt, *Das Verbot*, 241.

240 Conc. Chalc. V,34 (ACO II,1,2, 128 [324]).

241 Conc. Chalc. V,34 (ACO II,1,2, 128 f. [324 f.]).

242 Entsprechend hatte sich etwa Crecopius von Sebastopolis geäußert. Vgl. Conc. Chalc. II,4 / gr. III,4 (ACO II,1,2, 78 [274]).

nieren und den neuen Text gegen den Innovationsvorwurf abzusichern.<sup>243</sup> Vier Quellen werden in der Analyse der Glaubensdefinition immer wieder genannt.<sup>244</sup> Die christologische Passage des Laetenturbriefes (Unionsformel) mit ihrer Erklärung durch Cyrill in seinem Brief an Johannes von Antiochia, der zweite Brief Cyrills an Nestorius, der *Tomus Leonis*, sowie das Bekenntnis von Flavian an der Heimsynode. Dazu werden in den unterschiedlichen Analysen noch weitere Quellen für bestimmte Phrasen zitiert, die allerdings wenig einheitlich sind. Weitgehender Konsens herrscht darüber, dass der erste Teil (Verse 1–16) der Erklärung den traditionellen Stand der christologischen Diskussion seit Ephesus (431) widerspiegelt. Das zeigt sich darin, dass die Formulierung eng an die Unionsformel anlehnt. Das einzige wörtliche Zitat, das sich für den ersten Teil von dem Bekenntnis von Flavian anführen lässt (Vers 8), hat Flavian aus der Unionsformel übernommen.<sup>245</sup> Die wörtlichen Zitate aus der Unionsformel sind ausgedehnt und lassen den Rückgriff auf diese Formel als gesichert gelten. Die Unionsformel selbst beruhte weitgehend auf dem Text, den die Partei der Orientalen in Ephesus (431) entworfen hatte.

Entscheidend für die Formel von Chalcedon war, dass man sich im ersten Teil auf relativ unumstrittenem Terrain bewegte. Es ist zu vermuten, dass der erste Teil praktisch ohne Änderungen aus der ersten Erklärung übernommen wurde, die unter der Leitung von Anatolius ausgearbeitet worden war. Gefehlt hat meines Erachtens, gegen de Halleux, der Titel Theotokos, der auf vielseitiges Verlangen nach der Verlesung des ersten Entwurfs noch eingeführt wurde.<sup>246</sup> Der zweite Teil wurde auf Anordnung der Beamten und des Kaisers nochmals überarbeitet. Für den zweiten Teil scheint der Einfluss von Flavian plausibler, besonders für die Wendung „in einem Prosopon und einer

243 Vgl. Kötter, Die Suche nach der kirchlichen Ordnung, 22, Anm 45: „Die Komplexität theologischer Meinungen machte die *communio* an sich unwahrscheinlich. Erst durch die Berufung auf konkrete Autoritäten wurde die theoretische Unendlichkeit theologischer Aussagen minimiert, was den Akteuren die Möglichkeit gab, sich überhaupt auf gleiche Traditionen berufen zu können.“

244 Vgl. de Halleux, La définition christologique, 3–23; 155–170; mit der Diskussion der folgenden Untersuchungen: M. Richard, L'introduction du mot, 'Hypostase' dans la théologie de l'incarnation, *Mélanges de science religieuse* 2 (1945), 21–29; Sellers, The Council of Chalcedon, London 1953, bes. 207–228; I. Ortiz de Urbina, Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, in: A. Grillmeier / H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon Bd. 1, 389–418; H.-M. Diepen, Les trois Chapitres au Concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne, Oosterhout 1953.

245 Vgl. de Halleux, La définition christologique, 18.

246 So auch Price/Gaddis, Acts of the Council of Chalcedon 2, 185. Anders de Halleux, La définition christologique, 156; 166. De Halleux vertritt die Ansicht, der Begriff Theotokos sei vorhanden gewesen und die Antiochener hätten dies moniert. Ähnlich auch Friend, Monophysite Movement, 3 mit Anm. 4. Diese Variante widerspricht aber der wiederholten expliziten Forderung in den Akten, den Titel Theotokos einzufügen.



Hypostase“ in Vers 21. Die folgende Synopse der drei Formeln verdeutlicht die weitgehenden Übereinstimmungen des ersten Teils und die unterschiedlichen Schwerpunkte des zweiten Teils. Peter Sellers hat diese beiden Teile der Erklärung inhaltlich unterschieden als „confession“ and „enquiry“.<sup>247</sup> Während im ersten Teil der gemeinsame Glaube konstatiert wird, untersucht der zweite Teil die strittigen Punkte genauer.

Die Glaubensdefinition von Chalcedon 451 <sup>248</sup>	Die Unionsformel von 433 <sup>249</sup>	Das Bekenntnis Flavians vor der Heimsynode 448 <sup>250</sup>
1. Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν	ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,	ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενής,
2. ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν		
3. τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν		
4. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,		
5. τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι	θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον	θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος
6. καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,		
7. θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς		
8. τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,	ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,	ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,
9. ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα	252[ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα	251[ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιος τῇ μητρὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.]
10. καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,	καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.]	
11. κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας,		
12. πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,	πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,	πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀνάγκως γεννηθεὶς κατὰ τὴν θεότητα,
13. ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν	ἐπ' ἐσχάτου δὲ τῶν ἡμερῶν	ἐπὶ τέλει δὲ καὶ ἐν ὑστέροις καιροῖς

247 Sellers, The Council of Chalcedon, xiiif. Für die „enquiry“ ist bezeichnend, dass sie sich auf die umstrittenen christologischen Punkte konzentriert.

248 Conc. Chalc. v,34 (ACO II,1,2, 129,23–130,3 [325–326]) mit der Verseinteilung von Ortiz, Das Symbol von Chalkedon, 389f., die auch de Halleux seiner Analyse zugrunde legt. Vgl. de Halleux, La définition christologique II, 155–170.

249 Conc. Chalc. I,246 (ACO II,1,1, 108,30–109,9).

250 Conc. Chalc. I,271 (ACO II,1,1, 114,3–14). Vgl. auch Sellers, The Council of Chalcedon, 130f., mit einer etwas anderen Aufteilung und der zusätzlichen Aufnahme der Konfession Flavians an Theodosius von 449.

251 Das Bekenntnis von Flavian folgt der Unionsformel in der Nachstellung dieses Abschnittes ab Vers 16.

252 Dieser Teil schließt in der Unionsformel erst weiter unten an den nächsten Absatz ab Vers

(fortges.)

Die Glaubensdefinition von Chalcedon 451	Die Unionsformel von 433	Das Bekenntnis Flavians vor der Heimsynode 448
<p>14. τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν</p> <p>15. ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,</p> <p>16. ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ,</p> <p>17. ἐν δύο φύσεσιν</p> <p>18. ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον,</p> <p>19. οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνιρημένης διὰ τὴν ἑνωσιν,</p> <p>20. σωιζομένης δὲ μάλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως</p> <p>21. καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης,</p> <p>22. οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,</p> <p>23. ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ</p> <p>24. θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,</p> <p>25. καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ</p> <p>26. καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν</p> <p>27. καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.</p>	<p>τὸν αὐτὸν<sup>253</sup> δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν</p> <p>ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον ...</p> <p>δύο γὰρ φύσεων ἑνωσὶς γέγονεν· δι' ὃ ἓνα Χριστόν, ἓνα υἱόν, ἓνα κύριον ὁμολογοῦμεν. κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως ἑννοίαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπήσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνώσαι ἑαυτῶι τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν.</p> <p>τάς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τάς μὲν κοινοποιούντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τάς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων καὶ τάς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τάς δὲ ταπεινάς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.</p>	<p>ὁ αὐτὸς δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν</p> <p>ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου γεννηθεὶς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιος ...</p> <p>καὶ γὰρ ἐκ δύο φύσεων ὁμολογούμεν τὸν Χριστόν εἶναι μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν,</p> <p>ἐν μίᾳ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ ἓνα Χριστόν, ἓνα υἱόν, ἓνα κύριον ὁμολογούντες. τοὺς δὲ παρὰ ταῦτα φρονεῖν αἰρουμένους ἀποκηρύττομεν τῆς ἁγίας συνόδου τῶν ἱερέων καὶ τοῦ πληρώματος τῆς ἐκκλησίας. καὶ ἕκαστος δὲ τῶν παρόντων θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων τὴν ἑαυτοῦ γνώμην καὶ τὴν πίστιν αὐτοῦ κατατιθέσθω ἐπὶ τῆς πράξεως ὧν ὑπομνημάτων.</p>

- 16 an, von wo aus die Glaubensdefinition von Chalcedon eigene Wege geht. Nach diesem nachgestellten Abschnitt über die doppelte Konsubstantialität werden die Gemeinsamkeiten deutlich geringer, es folgt das allen drei Formulierungen gemeinsame Bekenntnis des einen Prosopons, wobei die Erklärung von Chalcedon und das Bekenntnis von Flavian ein Prosopon und eine Hypostase (in unterschiedlicher Reihenfolge) bekennen. Danach verlieren sich die Gemeinsamkeiten und die Versionen setzten je eigene Schwerpunkte.
- 253 Bei τὸν αὐτὸν handelt es sich um einen Zusatz im Vergleich zur in Ephesus vorgelegten Version, welche den alexandrinischen Standpunkt aufnimmt. Vgl. van Loon, *Dyophysite Christology*, 24. Auch διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ist neu im Vergleich zu der Version der Antiochener in Ephesus (ACO I,1,7, 70,15–22), es handelt sich hier um eine parallele Formulierung zum nicaenischen Bekenntnis. Eine weitere Änderung ist am Schluss mit der Aufteilung gemäß der Naturen, die jedoch keine Umformulierung im Sinne Cyrills dar-

Die Übersicht macht die vielen wörtlichen Übereinstimmungen der Glaubensdefinition mit der Unionsformel deutlich.<sup>254</sup> Der Vergleich mit dem Bekenntnis von Flavian zeigt, inwiefern die Unionsformel traditionsbildend gewirkt hat, wobei die Übereinstimmung im Aufbau und die wörtlichen Übereinstimmungen mit der Unionsformel bei Flavian weiter gehen als in der Erklärung von Chalcedon. Auffällig ist auch ein wichtiger Unterschied zur Unionsformel, der ein Missverständnis beseitigen sollte. Während die Unionsformel Christus als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen bezeichnet, formuliert die Definition in V. 6 abstrakter „vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit“ um dann in V. 7 mit einer adverbialen Formulierung zu ergänzen: „wahrhaftig Gott und wahrhaftig Mensch“. Hier wurde die Formulierung aufgenommen, mit der Cyrill diese Passage der Unionsformel umformuliert hatte.<sup>255</sup> Etwas schwieriger ist das Urteil, inwiefern die Glaubensdefinition von Chalcedon bewusst auf das Bekenntnis Flavians zurückgriff. Während de Halleux sehr zurückhaltend ist, überhaupt einen Einfluss des Bekenntnisses von Flavian auf die Glaubensdefinition zu sehen, scheint die Formulierung des einen Prosopons und der einen Hypostase doch auf dessen Bekenntnis zu verweisen, zumal die Wendung an derselben Stelle erscheint. Allerdings ist die Reihenfolge in Chalcedon umgekehrt und der traditionellere Begriff des einen Prosopons ist vorgestellt. Mit der Einbindung des Begriffs Hypostase sollte die Befürchtung abgewehrt werden, es handle sich um keine wirkliche, ontologische Einheit, sondern eine bloß willentliche. Es ging zudem um eine Klärung gegen eine nestorianische Position, dass es sich nicht um zwei Hypostasen oder zwei Prosopa handle.<sup>256</sup> Auf diesem Punkt hatte insbesondere Proclus von Konstantinopel insistiert und die Formel von zwei Naturen vereint in einer Hypostase geprägt.<sup>257</sup> Cyrill hatte in seinem dritten Brief

---

stellt und daher von van Loon, ebd. auf eine antiochenische Änderung zurückgeführt wird. Das lässt den Schluss zu, dass die Antiochener auch die beiden anderen Zusätze selbst zugefügt hatten, um Cyrill entgegen zu kommen oder seinen Standpunkt aufzunehmen. Cyrill fügte seine Erläuterungen im Anschluss an.

254 Grillmeier, *Jesus der Christus* 1, 405, im Bezug auf das Symbol der Synode von Antiochia kurz vor Nicaea, welche auf den *Tomus* von Alexander von Alexandria zurückgriff: „Die hier angewandte Methode, ein schon vorhandenes Bekenntnis herzunehmen und das Neue, was man sagen wollte, darin einzubauen, wurde beispielhaft für Nicäa und andere Synoden.“

255 Vgl. Cyril, ep. ad Ioan. Antioch. (ACO I,1,4, 19,25 f.): τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι καὶ ὡς ἐνὶ προσώπῳ νοούμενος. Die Stelle ist auch insofern unerwartet, als Cyrill hier das νοούμενος auf das eine Prosopon und nicht die beiden Naturen bezieht.

256 Obwohl beide, wie oben in Kap. 1.4. gezeigt, immer deutlich machten, dass sich der Glaube auf den einen Christus richtet.

257 Für die Verwendung des Begriffs der einen Hypostase bei Proclus vgl. De dogmate incar-

an Nestorius in einem Satz von einem Prosopon und einer Hypostase geredet, allerdings ohne die Formulierung von Flavian oder der Glaubensdefinition direkt vorwegzunehmen und ohne den Begriff der Natur oder der Naturen zu verwenden.<sup>258</sup> Schon davor war die Formulierung auch von Theodor von Mopsuestia gewählt worden, selbst wenn dieser im Blick auf die Vollkommenheit der Naturen auch von zwei Hypostasen sprach.<sup>259</sup>

Der Vergleich macht auch sofort einsichtig, weshalb der Theotokostitel in der Glaubensdefinition ursprünglich fehlte. Die entsprechende Formulierung stammt wörtlich aus der Unionsformel, welche den Theotokostitel an dieser Stelle ebenfalls nicht erwähnte, ihm aber danach aufgrund der aktuellen Bedeutung einen eigenen Abschnitt widmete, der in der Erklärung von Chalcedon wegfiel. Damit wurde eine nachträgliche Einfügung des Titels sinnvoll. Möglicherweise ist beim Einfügen des Theotokostitels die Wiederholung von γεννηθέντα gestrichen worden, die sich in der Erklärung von Flavian aufgrund der Symmetrie wiederholt findet. Die Kritik von Johannes von Germanicia bezog sich kaum auf den Theotokostitel an sich, da dieser bereits in Ephesus im Lager der Orientalen akzeptiert wurde und Johannes die mangelnde Genauigkeit monierte. Plausibler ist, dass sich die Kritik von Johannes darauf bezog, dass die ursprüngliche Formulierung zu den zwei Naturen für Johannes ungenügend war, denn in dieser Hinsicht wurde die Erklärung auch korrigiert. Wahrscheinlicher ist deshalb, dass die ursprüngliche Erklärung nur die auch von Cyrill unterstützte Formulierung ἐκ δύο φύσεων enthielt, ohne die genauere Spezifikation „nach der Inkarnation“ μετὰ τὴν ἔνωσιν, welche für die Vertreter einer zwei Naturen-Lehre entscheidend war.<sup>260</sup> Der zweite Teil mit der Erläuterung der Wirkweisen der Naturen und der Einheit des Subjekts weist in der

nationis 2,11 (46 Martin): Καὶ ἔστιν υἱός, οὐ τῶν δύο φύσεων εἰς δύο ὑποστάσεις διαιρουμένων, ἀλλὰ, τῆς φρικτῆς οἰκονομίας τὰς δύο φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἐνώσας ἑαυτόν. Proclus betont, dass die Einigung der zwei Naturen nicht in zwei Hypostasen, sondern in einer einzigen geschehe und unterscheidet damit deutlich zwischen den Begriffen Hypostase und Natur.

258 Cyrill, ep. 3 ad Nest. (ACO II,1,1, 38,21f.): ἐνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετόν φωνάς, ὑποστάσει μιᾷ τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη.

259 Vgl. Richard, L'introduction du mot hypostase, 24 [20]: „Car lorsque nous distinguons les natures, nous concevons la nature divine dans sa propre hypostase et la nature humaine (dans sa propre hypostase). Mais lorsque nous considérons la conjonction, nous disons une personne et une hypostase.“ Es handelt sich um die Übersetzung eines syrischen Fragments von *De incarnatione* aus Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca e codicibus Musei Britannici Nitriaci, ed. E. Sachau, Leipzig 1869, 69.

260 Dieser Punkt warf Basilius von Seleucia in Konstantinopel auch Eutyches vor. Vgl. Conc. Chalc. I,271 (ACO II,1,1, 114,9); I,331 (ACO II,1,1, 120,10); I,490 (ACO II,1,1, 140); I,526 (ACO II,1,1, 143); I,545 (ACO II,1,1, 144). Für eine ursprüngliche Variante ohne den Theotokostitel sprechen sich unter anderem Sellers, Council of Chalcedon, 117; Blaudeau, Alexandrie et Constantinople, 131 aus.

Erklärung von Chalcedon eine weitgehend eigenständige Formulierung auf, die verschiedene Formulierungen aus Cyrills zweitem Brief an Nestorius und dem *Tomus Leonis* zitiert, grundsätzlich aber eigenständig konzipiert ist und das Gerüst wie auch die Formulierungen der Unionsformel und des Bekenntnisses von Flavian hinter sich lässt.

Die Erklärung ist im zweiten Teil unter anderem durch zwei Zitate aus Cyrill und Leo bestimmt. Cyrill wird in Vers 19 mit einem sicher bewusst gewählten Zitat aufgenommen, welches den bleibenden Unterschied der Naturen in der Einung beschreibt,<sup>261</sup> und damit gegen mögliche Einwände die Autorität von Cyrill anführt. Das Zitat Leos in den Versen 20 f. bestimmt dagegen die Bewahrung der jeweiligen Eigenheit der Naturen genauer.<sup>262</sup> Die aufeinanderfolgenden Zitate sollten darüber hinaus die Übereinstimmung der beiden Autoren illustrieren. Die beiden Zitate schreibt de Halleux der Revisionsgruppe zu, was insofern plausibel ist, als die Einwände von Johannes von Germanicia vermuten lassen, dass die Unterscheidung der Naturen zuvor weniger deutlich formuliert gewesen war. Die Revisionsgruppe hatte wohl die gewünschte Präzisierung vorgenommen, welche auch im Sinne Leos war. Allerdings hatten vermutlich gerade die Ausführungen zu den jeweils eigenen Aktivitäten der beiden Naturen ursprünglich die Kritik der illyrischen und palästinischen Bischöfe am *Tomus Leonis* hervorgerufen. Dies lässt sich zumindest indirekt aus den Reaktionen erschließen, da die Kritikpunkte in den Akten nicht einzeln benannt wurden.

De Halleux hat in seiner Untersuchung zur Glaubensdefinition darauf aufmerksam gemacht, dass der gesamte Text stilistisch und grammatikalisch mit kleinen Ausnahmen sehr einheitlich erscheint und auf einen überlegten und zusammenhängenden Entwurf verweist. Er geht daher von einem einzelnen Autor der Erklärung aus und nicht von einer Gruppe, welche die Erklärung in Zusammenarbeit verfasst hat.<sup>263</sup> Plausibel wäre es, dass die Bischöfe eine Vorlage bearbeitete hatten, die jemand aus dem Umfeld von Anatolius erstellt

261 Aus dem zweiten Brief an Nestorius. Es handelt sich um dasselbe Zitat, das auch in dem Dokument zu finden ist, welches die Rechtgläubigkeit des *Tomus Leonis* darstellt und in den Akten als Konzilsschreiben der Bischöfe an den Kaiser eingeordnet ist. Vgl. *Adlocutio* (ACO II,1,3, 115 [474]): Καὶ ὅτι διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἐνόττητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις, εἰς δὲ ἐξ ἀφοῦν Χριστὸς καὶ υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν (Meine Hervorhebung).

262 Vgl. Conc. Chalc. II,22 / gr. III,22 (gr. Version unter den Briefsammlung M: ACO II,1,1, 13,11 f. / lat. ACO II,2,1, 24–33 Coll. Novariensis de re Eutydis, hier 27,2 f.): *salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam* ... De Halleux, La définition christologique II, 162 f. sieht in der griechischen Form eine begriffliche Cyrillianisierung.

263 Vgl. de Halleux, La définition christologique II, 157: „Je n'hésite pas, pour ma part, à postu-

hatte, möglicherweise der Erzdiakon Aetius. Vermutlich hatten aber noch weitere Bischöfe Formulierungen angefertigt und an umstrittenen Stellen in die Diskussion eingebracht.

Stilistische Ungereimtheiten im zweiten Teil verweisen auf eine spätere Redaktion, die durch die Akten auch bezeugt ist, da eine Kleingruppe die Erklärung im Sinne der Zwei-Naturen-Lehre Leos überarbeiten sollte. Worin die Änderungen genau bestanden haben, ist umstritten.<sup>264</sup> Während vielfach davon ausgegangen wird, dass die Redaktion der Kleingruppe punktuell bei der Formulierung des Passus über die beiden Naturen und die vier Adverbien (V. 17 f.)<sup>265</sup> wirksam wurde,<sup>266</sup> hat de Halleux einen anderen Hergang rekonstruiert.<sup>267</sup> Gemäß de Halleux war der in der fünften Sitzung kritisierte Entwurf, den er ebenfalls dem Umfeld von Anatolius zuschreibt, grundlegend von dem schlussendlich verabschiedeten Text unterschieden. Man hatte nach de Halleux in der Kleingruppe noch einmal neu angefangen und einen Text von Basilius von Seleucia<sup>268</sup> zur Vorlage genommen, der die von den Beamten geforderte Zwei-Naturen-Lehre in leicht abgeänderter Form bereits enthielt. Dieses Grundgerüst von Basilius wurde nach de Halleux in der Überarbeitungsgruppe durch die vier Adverbien und die beiden Zitate von Leo und Cyrill nachträglich ergänzt.

Diese Rekonstruktion hat einige Schwächen. Es ist einerseits kaum wahrscheinlich, dass die Kommissiongruppe, bei der Basilius nicht dabei war, den

---

ler pour DC, non un simple rédacteur, ni même un compilateur, mais un auteur au vrais sens du terme ...“

- 264 Unwahrscheinlich ist die Vermutung von Gray, dass die ursprüngliche Formel „eine inkarnierte Natur des Logos“ enthalten habe. Dafür gibt es meines Erachtens keinen einzigen Hinweis, vielmehr ist die Kritik von Johannes von Germanicia, die Naturen seien zu wenig unterschieden, ein deutlicher Hinweis auf die zwei Naturen. Dasselbe gilt für die Frage der Beamten, ob Dioscur mit seiner Formulierung „aus zwei Naturen“ oder Leo mit der Formulierung „in zwei Naturen“ Recht habe. Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 14 Anm. 30.
- 265 Als ursprüngliche Version ließe sich in Anlehnung an die Unionsformel ein eigenständiger Satz vorstellen wie in der Unionsformel: δύο γὰρ φύσεων ἑνωσις γέγονεν.
- 266 So auch Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 2, 184: „It is likely to have differed from the version finally approved [...] in only a few details.“
- 267 De Halleux, *La définition christologique*, 166 f.
- 268 Basilius gehörte zu den ambivalenten Figuren in Chalcedon, weil er an der Heimsynode aktiv an der Verurteilung von Eutyches beteiligt gewesen war, und in Ephesus aber dem Druck Dioscurs erlegen war. Basilius war Theodoret freundschaftlich verbunden, wie verschiedene Briefe zeigen. Allerdings warf ihm Theodoret schon vor der Eskalation der Konflikte vor, ihn nur halbherzig gegenüber Anschuldigungen des Nestorianismus zu verteidigen, vgl. Theodoret, ep. 102 (SC 111, 20–23 Azéma). In Ephesus (449) nannte Basilius als Grund für die Verurteilung von Domnus explizit dessen Ablehnung der Anathematismen Cyrills, vgl. Akten der Ephesinischen Synode, 150 f.

vollkommen andersartigen Entwurf des Basilius herbeigeschafft hat, und dass andererseits die Bischöfe diesen neuen Entwurf kommentarlos angenommen hätten. Zudem fällt auf, dass die Glaubensdefinition im Aufbau dem bekennnisähnlichen Aussagen von Basilius, die er in Konstantinopel vorgelegt hatte, nicht entspricht.<sup>269</sup> Basilius sprach von der hypostatischen Einigung, was in der Glaubenserklärung nicht aufgenommen wurde. Es scheint plausibler, dass die Kleingruppe tatsächlich nur Änderungen an einem bestehenden Text vorgenommen hat und sich die Eingriffe auf die zentrale Passage „aus“ oder „in zwei Naturen“, möglicherweise die vier Adverbien, sowie die beiden nachfolgenden Verse mit den Zitaten Leos und Cyrills beschränkte (Verse 17–20), die sie nach der aus der Diskussion hinreichend bekannten Formulierung des Basilius von Seleucia abänderte.<sup>270</sup> Wie die ursprüngliche Formulierung in Vers 17 f. genau gelaute hat, darüber lässt sich höchstens spekulieren. Naheliegend wäre eine ähnliche Struktur wie in dem Bekenntnis von Flavian: „Wir bekennen die Einheit aus zwei Naturen, (unvermischt, ungetrennt ...), (nach der Menschwerdung),<sup>271</sup> in einem Prosopon und einer Hypostase.“ Die Vermutung, dass auch „nach der Menschwerdung“ in der kritisierten Vorlage gefehlt hat, ist meine Rekonstruktion, weil damit der Einwand der mangelnden Genauigkeit

269 Vgl. Conc. Chalc. 1,301 (ACO 11,1,1, 117,22–27) mit der Referenz auf alle Schriften und Briefe von Cyrill, die er als orthodox anerkenne. Allerdings betonte Basilius im selben Atem die zwei Naturen in einer Person und setzte damit eigene Akzente. προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον. τὴν μὲν γὰρ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ προαιώνιον ὡς ὢν ἀπαύγασμα τῆς τοῦ πατρὸς δόξης, τὴν δὲ ὡς ἐκ μητρὸς δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς λαβὼν ἐξ αὐτῆς ἦνωσεν ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν καὶ κεχηρημάτικεν ὁ τέλειος θεὸς καὶ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ τέλειος ἄνθρωπος καὶ υἱὸς ἀνθρώπου, πάντας ἡμᾶς σώσαι βουλευθεὶς ἐν τῷ γενέσθαι κατὰ πάντα ἡμῖν παραπλήσιος πλὴν ἁμαρτίας. In diesem Bekenntnis ist die Anlehnung an Cyrill vor allem in der Wendung ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον sowie in der hypostatischen Einigung (ἦνωσεν ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν) deutlich. Allerdings spricht Basilius anders als von Cyrill bevorzugt, vom vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen. Die Formulierung war bei Cyrill mit dem Verdacht von zwei getrennten Subjekten befrachtet. Obwohl Basilius sich also dezidiert von Cyrill beeinflusst sah, setzte er eigene Akzente, auch darin, dass Jesus Christus und nicht der Logos das Subjekt ist.

270 Basilius konstruierte seine Christologie sowohl an der Heimsynode als auch in Chalcedon in der Form ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενον. Vgl. Conc. Chalc. 1,169; 1,176; 1,301 (ACO 11,1,1, 92f; 117). In Ephesus nahm er diese Formulierung zurück zugunsten einer Ein-Naturen-Formulierung. Vgl. Conc. Chalc. 1,850 (ACO 11,1,1, 179). Seine Kritik in Ephesus an der Teilung in zwei Naturen war durchaus konsequent, da eine Teilung weder in seinem Sinne noch in dem der meisten Antiochener war. In Konstantinopel hatte er aber darauf beharrt, dass eine Leugnung der zwei Naturen nach der Inkarnation zur Vermischung oder Verwechslung führe. Vgl. Conc. Chalc. 1,545 (ACO 11,1,1, 144).

271 Dass auch die Wendung „nach der Menschwerdung“ fehlte, ist meine Rekonstruktion, welche die Einwände von Johannes von Germanicia und seinen Gesinnungsgenossen über die mangelnde Genauigkeit erklären würde.

von Johannes von Germanicia und seinen Gesinnungsgenossen plausibel wäre. Die Zitate von Leo und Cyrill wären dann eingeschoben worden und Vers 17 f. in Anlehnung an die Formulierung von Basilius von Seleucia umformuliert worden.

Mit den vier Adverbien wurde eine Formulierung der illyrischen Bischöfen aufgenommen, die unter gewissem Vorbehalt ihre Zustimmung zum *Tomus Leonis* deklariert hatten.<sup>272</sup> Mit den vier aneinandergereihten Adverbien hatte man einen symmetrischen Aufbau mit je zwei Abgrenzungen gegen eine Vermischung und eine Trennung der Naturen. Das Ziel dieser Näherbestimmung lag darin, die Absicherungen der Kritiker des *Tomus* einzubeziehen.

Gegen de Halleux erscheint es wahrscheinlich, dass die Überarbeitungsgruppe vor der Herausforderung, die Zwei-Naturen-Lehre Leos einzubeziehen, auf die aus der Diskussion bekannte Formulierung von Basilius zurückgriff und sie in die Glaubensdefinition einbaute.<sup>273</sup> Zumindest Julian von Cius, Euseb von Dorylaeum, der Erzdiakon Aetius und Theodor von Claudiopolis, ein Suffragan von Basilius, waren mit der Formulierung des Basilius aus der Heimsynode gut vertraut. Sicher hatte sich aber auch Anatolius mit der Lektüre der Akten intensiv auf das Konzil vorbereitet. Für die Formulierung des Basilius sprach ihre explizite Verankerung in der theologischen Tradition Cyrills, da Basilius sie an der Heimsynode als Weiterführung Cyrills eingeführt hatte, indem er dessen Formulierung aus dem Brief an Succensus aufgriff, dass in Gedanken die beiden Naturen unterschieden würden.<sup>274</sup> Die Formulierung erinnert auch an die Aussage Cyrills im Laetenturbrief an Johannes von Antiochia (und anderswo), dass in dem einen Christus in der Vorstellung zwei Natu-

272 Vgl. Conc. Chalc. IV,9,98 (ACO II,1,2, 102 [298]). Drei Adverbien finden sich aber schon bei Amphilochius von Iconium, fr. 15 und 19. Vgl. Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche* in: *Handbuch der Dogmen- und Theologieschichte*, 270 Anm. 279.

273 Auf die Herkunft der Wendung von Basilius haben andere Autoren aufmerksam gemacht, vgl. Th. Šagi-Bunić, 'Deus perfectus et homo perfectus' a concilio Ephesino (a 431) ad Chalcedonense (a. 451), Rom 1965; G. Martzelos, Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia?, *Orthodoxes Forum* 6 (1992), 21–39.

274 Ein ganz ähnlicher Rückgriff auf Cyrill findet sich bei Proclus von Konstantinopel in seiner Homilie zu Jes 9,6. Die entsprechende Stelle findet sich in der Florilegiensammlung des Briefs der Bischöfe nach dem Konzil an Kaiser Marcian (ACO II,1,3, 115,24 [474]): Καὶ τὰς φύσεις τῷ λόγῳ διέλε καὶ τὴν ἔνωσιν τοῦ μυστηρίου θεολόγησον. Diese Florilegiensammlung stammt mit der einzigen Ausnahme der Stelle von Proclus aus dem *Eranistes* des Theodoret. Es liegt nahe, dass einer der Mitglieder der Redaktionsgruppe, etwa Bischof Anatolius, der Erzdiakon Aetius oder Euseb von Dorylaeum, diese Stelle in die Redaktion des Briefes eingebracht hatte, weil sie die Formel von Chalcedon unterstützte.



ren unterschieden würden.<sup>275</sup> Ähnlich hatte aber auch Proclus von Konstantinopel in Anlehnung an Cyrill in einer Homilie erklärt, die zwei Naturen sollten in Gedanken unterschieden werden.<sup>276</sup>

Gegen Basilius als Autor der gesamten Glaubensdefinition spricht auch, dass das stilistische Merkmal, welches de Halleux als Zeichen der Einheitlichkeit der Erklärung reklamierte, *ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν*, in den überlieferten Schriften des Basilius nicht nachzuweisen ist.<sup>277</sup> Die stilistische Einheitlichkeit wird unter anderem durch die dreifache Wiederholung des weder in der Unionsformel noch bei Flavian vorhandenen Subjektakkusativs *ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν* gewährleistet, von dem unterschiedliche Aussagen gemacht werden. Diese Formulierung zum Ausdruck eines einheitlichen und selbigen Objekts zieht sich von den Schriften des Aristoteles an durch philosophische Diskussionen, wurde aber auch in die theologischen Diskussionen aufgenommen. Sie findet sich etwa in einer in Chalcedon wie in Ephesus zitierten Stelle aus dem Brief von Gregor von Nazianz an Cledonius.<sup>278</sup> Der Ausdruck findet sich auch in den Schriften Cyrills, prominent in dem entscheidenden zweiten Brief an Nestorius, der grundsätzlich eine herausragende Quelle für die Bischöfe in Chalcedon war.<sup>279</sup> Die Wendung wurde schon in Ephesus (431) in verschiedenen Kontexten und Voten unterschiedlicher Bischöfe aufgenommen, dasselbe gilt für Chalcedon.<sup>280</sup> Eine Weiterentwicklung zu Cyrills zweitem Brief an Nestorius zeigt sich in mancherlei Weise in Flavians Schreiben an Kaiser Theodosius II., wo die Wendung ebenfalls mehrmals aufgenommen wurde und die von Cyrill im zweiten Brief verwendete Formulierung *καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν* sich in der Form findet, wie sie in Chalcedon ganz ähnlich aufgenommen werden sollte:

275 Vgl. etwa ACO I,1,4, 18,26 f.: *κἂν ἢ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῖται διαφορά.*

276 Vgl. Proclus, Hom. 24,1,22 In Nat. Dom. (43 Martin): *Ἐνα οὖν νοοῦμεν τὸν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσιν ὁμολογεῖν.*

277 Vgl. de Halleux, La définition christologique II, 157.

278 Greg. Naz., ep. 101,13,18 ad Cledonium (SC 208, 40–44 Galloway): *Οὐδὲ γὰρ τὸν ἄνθρωπον χωρίζομεν τῆς θεότητος, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν δογματίζομεν* sowie: *Εἴ τις εἰσάγει δύο Υἱούς ... ἀλλ' οὐχὶ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ...* Die Ausschnitte erscheinen beide als Referenztext in Ephesus (431) und waren auch in die Akten von Ephesus (449) eingebettet worden, vgl. 1,917,14 (ACO II,1,1).

279 Cyrill ep 2. ad Nest. (ACO I,1, 28,3–5): *Οὕτω Χριστὸν ἓνα καὶ κύριον ὁμολογήσομεν, [...] ὡς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν προσκυνοῦντες*. Vgl. auch 1,240 (ACO II,1,1, 106). Cyrill nahm die Wendung auch in seiner Schrift *De incarnatione unigeniti* auf, die ebenfalls als Fragment unter den Dokumenten und Briefen vor dem Konzil in die Akten eingeordnet ist vgl. Doc. 17 der Coll. epistularum M (ACO II,1,1, 24). Auch im *Eranistes* von Theodoret erscheint der Ausdruck, vgl. Theodoret, Eranistes 154,3; 183,14 (Ettlinger).

280 Vgl. etwa Conc. Chalc. 1,330; 1,339 (ACO II,1,1, 119–121). Auch die palästinischen Bischöfe hatten die Wendung in ihrer Erklärung zum *Tomus Leonis* gebraucht. Vgl. Conc. Chalc. IV,9,114 (ACO II,1,2, 103,27 [299]).

ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν ἐνὶ προσώπῳ ἓνα Χριστόν, ἓνα υἱόν, ἓνα κύριον ὁμολογοῦμεν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν. Ein bewusster Rückgriff auf Flavian scheint daher durchaus wahrscheinlich, um ihm nachträglich Ehre und Anerkennung für seine theologische Deutung der Inkarnation zuzuerkennen.<sup>281</sup> Bereits vor Flavian hatte auch Proclus von Konstantinopel in einer freien Wiedergabe der Unionsformel die Formulierung ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν gewählt. Das Zitat von Proclus ist aus dem weiteren Grund besonders beachtenswert, weil er die Wendung ebenfalls mit einer Formulierung von „in zwei Naturen nach der Einigung“ kombinierte. Auch hier wurde zudem eine indirekte Kombination mit Verb bevorzugt, „wir bekennen Christus in zwei Naturen nach der Einigung.“<sup>282</sup> Proclus hatte weiter auch schon die Formulierung der zwei Naturen in einer Hypostase vorgeprägt und scheint damit zu verdienen, als zusätzliche Traditionsquelle für die Glaubensdefinition genannt zu werden.<sup>283</sup> Ebenso hatte Julian von Cius, ebenfalls Mitglied der Revisionsgruppe, in Konstantinopel (448) von zwei Naturen in einer Person gesprochen. Dabei hatte er die verbreitete Formulierung ὁμολογοῦμεν δύο φύσεις ἐν ἐνὶ προσώπῳ gewählt.<sup>284</sup> Seleucus von Amasea hatte von „in zwei Naturen nach der Menschwerdung“ gesprochen.<sup>285</sup> Flavian hatte sich in der begrifflichen Ausgestaltung wie auch in seinem Zugang zu den theologischen Problemen auf seinen Amtsvorgänger Proclus gestützt, der sich ausgleichend zwischen die alexandrinischen und antiochenischen Fronten gestellt hatte. Der Einfluss von Proclus und Flavian auf die Glaubensdefinition ist mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Anatolius und Aetius, allenfalls auch Julian von Cius und Euseb

281 Flavian, ep. ad Theodos. (ACO II,1,1, 35f.). Auch die Bischöfe Valerian (von Bassianae) und Meliphthongus (von Juliopolis) führten an der Heimsynode in ihren Bekenntnissen diese Wendung an vgl. Conc. Chalc. I,330; I,339 (ACO II,1,1, 119,35–120,4; 121,2).

282 Vgl. Proclus, Hom 24,22 In nat. Dom., (43 Martin): "Ἐνα οὖν νοοῦμεν τὸν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσιν ὁμολογεῖν μετὰ τὴν ἔνωσιν, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἓνα καὶ τὸν αὐτόν, υἱὸν μονογενῆ, Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονεν εἰς μίαν υἰότητα τε καὶ κυριότητα· ἔνωσις γέγονεν, οὐ σύγχυσις· ἔνωσις, οὐ τροπὴ· ἔνωσις, οὐ φυρμός. Vgl. auch Constas, Proclus of Constantinople, 371f. Zuvor war die Wendung schon von Gregor von Nazianz in seinem ersten Brief an Cledonius (ep. 101) verwendet worden, in der Abgrenzung zum Apollinarismus und zu einer Lehre von zwei Söhnen oder einer Adoptionschristologie. John Behr sieht hier neben der Bekämpfung des Apollinarismus insbesondere die Theologie des Diodor von Tarsus im Blickfeld Gregors. Vgl. Behr, The Case of Diodore and Theodore, 87.

283 Vgl. Proclus, Homilia de dogmate incarnationis 2,11 (46 Martin): τὰς δύο φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἔνωσας.

284 Conc. Chalc. I,340 (ACO II,1,1, 121).

285 Conc. Chalc. I,302 (ACO II,1,1, 118,2).

von Dorylaeum zurückzuführen und spricht für einen entscheidenden Einfluss konstantinopolitanischer Traditionen auf die Glaubensdefinition.

Die vielfältigen Belege einzelner Formeln zeigen, dass die Formulierung der Glaubensdefinition keineswegs ganz neu war und verschiedentlich schon in ähnlicher Form vorgebracht worden war. Eine ganz neue Formulierung hätte dem Anliegen der Bischöfe auch zutiefst widersprochen; ihr explizites Anliegen war es, nichts Neues vorzutragen, sondern den Glauben der Väter.

Anstelle des von de Halleux postulierten Rückgriffs auf eine ganz neue Erklärung (aus der Feder des Basilius) erscheint eine punktuelle Umformulierung gemäß dem bekannten Vorschlag des Basilius als das wahrscheinlichere Szenario. Es ist auch zu bedenken, dass Basilius während den Vorbesprechungen noch nicht wieder zugelassen gewesen war und erst ab der vierten Sitzung offiziell wieder dabei war. Da alle wichtigen Metropolitane außer den beiden Neulingen Anatolius und Maximus dispensiert waren, machte sich der Einfluss von Anatolius und der konstantinopolitanischen Tradition umso deutlicher bemerkbar. Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass der Einfluss von Flavian und Proclus auf die Erklärung sehr wahrscheinlich ist und damit auch eine Einflussnahme des Anatolius im Sinne dieser Tradition. Da Anatolius selbst nicht prägnant als Theologe auftrat, ist dieser Einfluss einer spezifisch konstantinopolitanischen Tradition bisher weitgehend unbeachtet geblieben. Auf die Frage, wessen Theologie sich in Chalcedon durchgesetzt hat, ist entsprechend neben Cyrill und der alexandrinischen Theologie, Leo und der römischen Theologie, sowie der Unionsformel und der antiochenischen Theologie sicher auch noch die konstantinopolitanische Theologie zu nennen, deren eigenständiger Charakter bisher kaum wahrgenommen wurde. Es spricht Einiges dafür, – nicht zuletzt die Tatsache, dass der Kaiser diese Formulierung gewünscht hatte – dass sich in Chalcedon eine in Konstantinopel beheimatete inkarnationstheologische Linie durchgesetzt hatte, die ihre stärkste Prägung durch Proclus erhalten hatte. Allerdings zeugt die Aufnahme der vielfältigen christologischen Ansätze der unterschiedlichen Parteien von dem vorrangigen Bedürfnis, eine ausgleichende Position zu erstellen, welche die unterschiedlichen Anliegen möglichst aller Parteien einband und so mit einer breiten Akzeptanz rechnen konnte.

Die Erklärung stellte ihrer Intention nach einen Kompromiss dar, und nicht den Versuch, die anstehenden Fragen mit einem innovativen Entwurf zu lösen. Es wurde ein Ausgleich der konkurrierenden Positionen basierend auf bestehenden Formeln gesucht und nicht eine innovative Weiterentwicklung des Problems, was wieder den Innovationsvorwurf nach sich gezogen hätte. Die parallele Verwendung von Prosopon und Hypostase gegenüber den zwei Naturen implizierte zwar eine neue Begrifflichkeit gegenüber Cyrill, welcher Hypo-

stase und Natur dem Begriff des Prosopons gegenübergesetzt hatte, allerdings wurde sie nicht weiter ausgeführt und konnte sich auf Vorgänger wie Proclus und Flavian von Konstantinopel berufen.

Die Vorgehensweise zeugt davon, dass die Beteiligten vorrangig ein kirchenpolitisches Interesse an einem Konsens hatten. Konzile dienten nicht der theologischen Innovation, selbst wenn die Lösung vorgegebener Probleme nicht selten dazu führten, dass neue Formulierungen, Konzepte und Begriffe aufkamen. Der Grund war nicht selten die Aufnahme einer Formulierung, welche von der unterlegenen Partei abgelehnt worden war. In Chalcedon wurde die von Dioscur abgelehnte Formel von zwei Naturen nach der Inkarnation leicht verändert aufgegriffen wie schon in Nicaea die Einführung des umstrittenen Begriffs *homousios* (ὁμοούσιος) der Abgrenzung von Arius diente, der diesen Begriff explizit abgelehnt hatte.<sup>286</sup> Die Bestimmung der kirchlichen Glaubenslehre *via negativa* setzte sich fort, zugleich erhielten die alten Abgrenzungen vermehrt den Status eines positiven Bekenntnisses.

### 3.2.5 Die theologische Position der Bischöfe von Chalcedon

Die Glaubensdefinition von Chalcedon hat schon sehr schnell die immer noch umstrittene Frage geweckt, wessen Position sie eigentlich darstellt. Die Frage ist allerdings insofern irreführend, als die Glaubensdefinition von der Anlage her einen Konsens der Bischöfe darstellte und damit nicht der einen oder anderen Position zum Sieg über die anderen verhalf.<sup>287</sup> Das wird auch im Einbezug von Formulierungen aus der Unionsformel deutlich. Durch die vom Kaiser geforderte Nachbesserung ergab sich allerdings eine deutliche Tendenz zur römischen Position, welche dem ursprünglichen Konsens der Bischöfe nur teilweise entsprach. Obwohl die Glaubensdefinition die römische Traditionslinie aufnahm, ist sie nicht als Ausdruck einer römischen Theologie zu sehen. Dafür lehnt sie sich zu stark an die Diskussionen der vorangehenden Zeit im Osten an. Umstrittener war bereits nach dem Konzil die Frage, inwiefern die Glaubensdefinition die Position Cyrills darstellte oder mit ihr übereinstimmte. Die Kritiker des Konzils warfen der Definition vor, Cyrills Position zu verraten und eine nestorianische Position zu vertreten.

In den letzten Jahren haben dagegen verschiedene Untersuchungen (Gray, de Halleux, Meyendorff, McGuckin, Price etc.) dafür plädiert, dass die Bischöfe

<sup>286</sup> Vgl. etwa Grillmeier, *Jesus der Christus* 1, 409.

<sup>287</sup> Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, Introduction, 73, wehren sich gegen einen bewussten Ausgleich zwischen antiochenischer und alexandrinischer Position in Chalcedon: „it would be a mistake to think of the Chalcedonian fathers as themselves consciously attempting a synthesis between Alexandria and Antioch.“

in Chalcedon die Position Cyrills zum Ausdruck bringen wollten und sich selbst als Cyrillianer verstanden.<sup>288</sup> Der Hintergrund dieses Postulats ist auch in der ökumenischen Annäherung zwischen chalcedonischen und antichalcedonischen Kirchen zu sehen. Cyrill wird dabei nicht zum Verlierer, sondern zum Gewinner des Konzils deklariert, gegen die Beanspruchung des Konzils als Sieg für die römische oder antiochenische Position.<sup>289</sup> Die große Bedeutung von Cyrill für die Bischöfe in Chalcedon ist unzweifelhaft, seine Bedeutung für die orthodoxe Auslegung des Glaubens wurde immer wieder beschworen. Seine zu Lebzeiten bestenfalls umstrittene theologische Autorität<sup>290</sup> hatte nach seinem Tod und dem Ende der konkreten Konflikte zugenommen und schlägt sich in den von de Halleux festgestellten Angleichungen an Formulierungen Cyrills nieder. Dennoch ist Zurückhaltung angebracht gegenüber einer cyrillianischen Vereinnahmung der Glaubensdefinition wie auch der Bischöfe als Cyrillianer (genauso wie gegenüber einer römischen oder antiochenischen). Selbst Bischöfe wie Theodoret verwiesen in Chalcedon auf Cyrill; ihn als Cyrillianer zu bezeichnen, wäre aber unsinnig.<sup>291</sup> Dagegen ist eindeutig, dass man in Chalcedon die Unionsformel als Ausgangspunkt genommen hat und nicht genuine Formulierungen Cyrills. Zudem beriefen sich in Chalcedon beide Seiten auf Cyrill, was die Frage aufwirft, wofür Cyrill genau stehen soll. Für die Position der Unionsformel oder für die Formel der einen inkarnierten Natur des Logos? Die Unterstützer der miaphysitischen Formel standen der Unionsformel kritisch gegenüber und wollten sie durch die miaphysitisch geprägten Cyrillbriefe und die Anathematismen interpretiert wissen.<sup>292</sup> Die Glaubensdefinition selbst ist

288 Vgl. etwa McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 233–243; Meyendorff, *Imperial Unity*, 167–178; Price, *Theotokos*, 65; Gray, *The Defense of Chalcedon*, 15: „In this way it is seen that Chalcedon's positive formula, departing from the most characteristic Cyrillian language, could nonetheless be recognized as being authentically Cyrillian and expressive of the truth which he himself had preferred to express in the ‚one nature‘ formula.“ Vgl. auch ebd., 9: „The whole affair of Theodoret and his role at Chalcedon, far from providing any evidence for an Antiochene voice there, suggests the very opposite. It is evidence, if largely negative, for the view that Chalcedon was firmly, even militantly, Cyrillian in its viewpoint.“ Gray attestiert allerdings den Einfluss von Theodoret und der antiochenischen Theologie auf die Glaubensdefinition durch die Unionsformel. Ebd., 8.

289 Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 1–3 und Anm. 249.

290 Vgl. auch Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon I*, Introduction 9: „Figures such as Athanasius (328–373) and Cyril of Alexandria (412–444), controversial and partisan in their own time, after their deaths were transformed into consensus ‚saints‘ whose own words – often quoted out of their original context – became touchstones for measuring others' orthodoxy.“

291 Vgl. III,26 / gr. II,26 (ACO II,1,2, 12 [208]).

292 Vgl. dazu oben, Kap. 1.4.5.

durch den Aufbau und die Formulierungen trotz begrifflichen Angleichungen an Cyrill stärker von der antiochenischen Unionsformel geprägt als durch Formulierungen Cyrills und entsprechend kritisch standen die Unterstützer einer miaphysitischen Formel der Glaubensdefinition gegenüber. Wenn also Patrick Gray eine Mehrheit von Cyrillianern postuliert, bleibt fragwürdig, was das Cyrillianische an dieser Mehrheit sein soll, Gray spricht auch von einer „ill-defined majority“.<sup>293</sup> Positiv beschreibt Gray die von der Mehrheit unterstützte Position auch als „dyphysite Cyrillianism“, geprägt durch die Formel  $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\nu$ .<sup>294</sup> Gray ist zuzustimmen, dass die Unionsformel mit der doppelten Konsubstantialität für viele Bischöfe eine wichtige Grundlage war. Allerdings ist kritisch einzuschränken, dass sie sich deswegen nicht als Cyrillianer verstanden<sup>295</sup> oder die miaphysitische Seite von Cyrill unterstützten. Entscheidend ist, dass Cyrill in Chalcedon durch die beiden Dokumente vertreten war, welche die Bischöfe als Konzilsdokumente bezeichneten und somit als Dokumente, welche für einen allgemeinen Konsens standen. Seine spezifischen Formeln wurden dagegen nur indirekt rezipiert und der dritte Brief an Nestorius und die Anathematismen nicht aufgenommen.<sup>296</sup> Obwohl Cyrill also durch seine persönliche Autorität als Konsensfigur galt, spielten seine eigenen, teilweise kontroversen Formulierungen keine entscheidende Rolle.

Sieht man sich die Position einiger prominenter Bischöfe in Chalcedon anhand ihrer Meinungsäußerungen genauer an, so wird deutlich, wie wenig Genaues man über die theologischen Präferenzen aussagen kann. Als explizite Unterstützer von Dioscur, die für die strikte cyrillianische Linie der einen inkarnierten Natur des Logos stehen, zeigten sich die ägyptischen Bischöfe, ohne die vier, welche die Seite wechselten. Die illyrischen und palästinischen zeigten Sympathien für Dioscur, ließen sich aber ‚überzeugen‘ oder konnten sich mit der chalcedonischen Formulierung abfinden. Unter ihnen spielte Cyrill tatsächlich eine wichtige Rolle. Explizit äußerten sich Amphilochius von Side und Atticus von Nicopolis<sup>297</sup> im Sinne Dioscurs und des dritten Briefes von Cyrill an

293 Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 104.

294 Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 11 f.

295 Grundsätzlich war eine Bezeichnung wie Cyrillianer für die Zeitgenossen abwertend, sie wurde vor allem für die Parteigänger von Häretikern benutzt. Diesem Umstand entspricht die Tatsache, dass der Begriff tatsächlich nur ein einziges Mal in den Akten der Ökumenischen Konzile benutzt wurde. Es handelt sich um den Brief, den die orientalischen Abgesandten aus Ephesus (431) an den Hof in Konstantinopel an ihre Parteigänger in Ephesus schrieben. Vgl. ACO I,1,7, 81,25.

296 Vgl. II,29 / gr. III,29 (ACO II,1,2, 82 f. [278 f.]).

297 Vgl. II,29 / gr. III,29 (ACO II,1,2, 82 f. [278 f.]). Amphilochius musste in der neunten Sitzung seinen orthodoxen Glauben bezeugen, vgl. unten, Kap. 4.1.3.

Nestorius mit den Anathematismen. Weitere prominente Unterstützer waren ursprünglich Juvenal von Jerusalem und Eustathius von Berytus, wobei sich Eustathius auch theologisch äußerte, Juvenal dagegen nicht. Eustathius war theologisch ein Vertreter einer Ein-Naturen-Lehre, wie seine Äußerungen illustrieren.<sup>298</sup> Er war allerdings wie Juvenal stärker an den Rechten seines Sitzes und seiner persönlichen Position interessiert als an dem unbedingten Einsatz für seine theologischen Präferenzen. Das hatte er durch seine Unterschrift unter den *Tomus Leonis* im Gegenzug für eine Erweiterung der Rechte seines Sitzes bereits an der Heimsynode von 450 deutlich gemacht.<sup>299</sup> Dadurch relativiert sich auch der Bericht in der Chronik von Pseudo-Zacharias, wonach seine Unterschrift unter die Glaubensdefinition unter Zwang geschehen sei.<sup>300</sup> Die Chronik macht andererseits die höchstens lauwarne Unterstützung des Eustathius für den miaphysitischen Alexandriner Timotheus Aelurus nach dessen umstrittener Wahl als Bischof von Alexandria deutlich. Timotheus forderte ihn zur Unterstützung auf mit dem Aufruf, nach himmlischen und nicht nach irdischen Gütern zu streben.<sup>301</sup> Der Aufruf war erfolglos, ebenso erfolglos wie der Versuch des Rechtsprofessors Auxonius und Bruder des Eustathius, Timotheus zur Unterstützung des Konzils zu bringen.

Auf der Seite der Antiochener unter der Leitung von Maximus von Antiochia setzte sich eine große Zahl orientalischer Bischöfe für antiochenische Theologen wie Theodoret und Ibas ein. Neben Theodoret, der sich weitgehend zurückhielt, äußerte sich Johannes von Germanicia exponiert. Bei den meisten Bischöfen bleibt aber offen, ob die Sympathien und Solidaritäten theologische waren oder anderer Art. Dennoch konnte die antiochenische Seite verschie-

298 Zur theologischen Position von Eustathius vgl. I,261–269.347 (ACO II,1,1, 112f.; 122). Er brachte ein Buch mit Schriften Cyrills, die er auswendig zitierte. Nach Chalcedon wurden Amphilochius von Side und Eustathius von Berytus als Kritiker der Glaubensdefinition gelobt. Vgl. Ps.-Zach., Chron. III,1, (153 Brook). Für Kritik von Eustathius an der Zwei-Naturen-Formel vgl. Conc. Chalc. I,267; I,531 (ACO II,1,1, 113; 143).

299 Vgl. die Sitzung zu Eustathius und Photius Conc. Chalc. XIX,23 (ACO II,1,3, 106 [465]) und unten, Kap. 4.2.2.

300 Anders Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2, 207: „The pressure on bishops to sign is illustrated by the case of two leaders of the opposition, Amphilochius of Side and Eustathius of Berytus, both of whom signed the definition under duress (9. 21, 65 with our notes).“ Eustathius begründete in seinem Urteil über die Orthodoxie von Flavian, dass dieser Cyrill gefolgt sei, vgl. Conc. Chalc. I,279 (ACO II,1,1, 115).

301 Gemäß Ps. Zach., Chron. III,1,k (CSCO 83, 153 Brooks) gab Eustathius an, nur unter Druck die Glaubensdefinition unterschrieben zu haben. Ps.-Zach., Chron. IV,9,b (CSCO 83, 181f. Brooks), stellt ihn als lauen Unterstützer von Timotheus Aelurus dar. Timotheus mahnte ihn, dass derjenige, welcher sich um irdische Heiligtümer kümmere, das himmlische Jerusalem verliere.

dene Anliegen wie die Rehabilitation von Theodoret und Ibas durchbringen, nicht zuletzt dank der Unterstützung des Vorsitzenden Anatolius und der Allianz mit Konstantinopel und Rom. Explizite Vorkämpfer der Position Roms waren neben den Legaten auch Julian von Cius sowie Diogenes von Cyzicus, der sich immer wieder für die ekklesiale Autorität Roms stark machte.

Als theologische Autorität hinter der chalcedonischen Formel, zumindest der Schlüsselstelle, wird mit einer gewissen Übereinstimmung Basilius von Seleucia genannt. Insofern Basilius über die höchste Anzahl an Suffraganbischöfen verfügte und somit sein Einfluss trotz seiner anfänglichen Dispensierung beträchtlich war, lohnt es sich, Basilius genauer auf seine theologische Position zu befragen. Basilius gehörte zur Diözese *Oriens* und stand unter anderem in relativ engem Briefverkehr mit Theodoret. Dieser sah ihn auch theologisch als Freund und Unterstützer. Allerdings scheint sich das angesichts der Anklagen gegen Theodoret in den Jahren vor dem Konzil geändert zu haben.<sup>302</sup> An der Heimsynode spielte Basilius eine entscheidende Rolle, indem er die Position der Synode gegen Eutyches maßgeblich mitbestimmte. Wie Euseb kennzeichnete Basilius seine Position als Übereinstimmung mit Cyrill und erklärte, wer wolle schon die Äußerungen Cyrills kritisieren.<sup>303</sup> Auch betonte er, er anerkenne alles, was Cyrill geschrieben habe, als orthodox, wobei er vielleicht gegen eine orientalische Mehrheit für die Anathematisierung Stellung bezog. Die Position Cyrills charakterisierte Basilius als Ablehnung von Nestorius und seiner (angeblichen) Aufteilung Christi in zwei Söhne und positiv als Bekenntnis zu der vollkommenen Gottheit und der vollkommenen Menschheit in einer Person. Wie Basilius selbst formulierte, verehere er „den einen Herrn Jesus Christus, der in zwei Naturen erkannt wird“.<sup>304</sup> In diesem Kontext benutzte Basilius auch die cyrillianische Formulierung der hypostatischen Einigung (ἦνωσεν ἑαυτῶι καθ’ ὑπόστασιν).<sup>305</sup> Die Erklärung ist weitgehend mit der antiochenischen Unionsformel identisch und bekennt auch den vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen.<sup>306</sup> Basilius sprach zudem das Anathema über diejenigen, welche die Eigenheiten der jeweiligen Naturen nicht

302 Thdt., ep. 85 (SC 98, 222–225 Azéma): Theodoret bittet Basilius um seine gewohnte Unterstützung. Theodoret, ep. 102 (SC 111, 20–23 Azéma): Theodoret klagt, dass Basilius sich zu wenig gegen die Verleumdungen gegen Theodoret einsetze.

303 Conc. Chalc. I,301 (ACO II,1,1, 117).

304 Conc. Chalc. I,301 (ACO II,1,1, 117,22): προσκυνούμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον.

305 Conc. Chalc. I,301 (ACO II,1,1, 117,24).

306 Conc. Chalc. I,301 (ACO II,1,1, 117,25): ὁ τέλειος θεὸς καὶ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ τέλειος ἄνθρωπος καὶ υἱὸς ἀνθρώπου ...



bewahrten.<sup>307</sup> In der Auseinandersetzung mit Eutyches beharrte Basilius auf das Bekenntnis „aus zwei Naturen nach der Inkarnation“, war aber bereit, die Rede von einer Natur zu akzeptieren, wenn Eutyches dazu fügte, dass sie Mensch geworden sei und Fleisch angenommen habe, wie Cyrill dies ausgeführt habe.<sup>308</sup> Er schlug Eutyches als Kompromiss vor, Gott, dem Logos, eine inkarnierte und Mensch gewordene Natur zuzuschreiben, so befinde er sich in Übereinstimmung mit den Bischöfen und den Vätern.<sup>309</sup> Kennzeichnend für die Position des Basilius war darüber hinaus, dass er theopaschitische Formulierungen mied, womit er einen Konsens vieler Bischöfe repräsentierte.<sup>310</sup> Inwiefern Basilius für eine Mehrheit der Bischöfe stehen kann, ist offen. Denn die ursprüngliche Glaubensdefinition enthielt offensichtlich nur die Formel „aus zwei Naturen“ und vielleicht ohne die Präzisierung „nach der Inkarnation“, welche Basilius für entscheidend hielt, um eine Vermischung zu vermeiden.

Grundsätzlich ist bei vielen Bischöfen eine weitgehende Zurückhaltung anzunehmen, sich auf eine bestimmte Position festzulegen. Sie verstanden sich weder als Cyrillianer noch als Antiochener, Flavianer oder Basilianer. Sie bevorzugten das Festhalten am Nicaenum und die Abwehr bestimmter Positionen, welche sie dazu im Widerspruch sahen. Das bedeutet aber, dass der große Teil der Bischöfe je nach Situation unterschiedliche Schwerpunkte legen oder akzeptieren konnte und für sie der gemeinsame Konsens entscheidender war als eine bestimmte Formel oder eine bestimmte Partei. Dieser Ausrichtung entspricht es auch, dass die Bischöfe lieber verschiedene Texte wie den Lehrbrief Leos und die Cyrillbriefe als Ausdruck des Glaubens der Kirche zur aktuellen Streitfrage abgesegnet hätten und diese ja auch in der Glaubensdefinition aufgenommen werden. Dem Selbstverständnis der Bischöfe wird man wohl eher gerecht, wenn man die Übereinstimmungen beachtet, welche sie immer wieder beschworen. Das ist einerseits die synchrone Übereinstimmung untereinander mit Rufen wie „Wir alle denken so!“ und andererseits die diachrone Übereinstimmung mit den Vätern und den Aposteln in Ausrufen wie „Das ist

307 Conc. Chalc. I,172 (ACO II,1,1, 93,8f.): ἀνάθεμα δὲ καὶ τῷ μὴ γνωρίζοντι τὸ ἰδιόζον τῶν φύσεων.

308 Conc. Chalc. I,176; I,546; I,791 (ACO II,1,1, 93; 144f.; 173).

309 Conc. Chalc. I,791 (ACO II,1,1, 173).

310 Vgl. Price/Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon*, Introduction, 73: „Yet his surviving writings avoid theopaschite language, and in their treatment of the passion lay heavier emphasis on the impassibility of God than on the fact that God the Word made the sufferings his own. A cautious attitude towards theopaschite expressions could be found within the Cyrillian camp as well as at Antioch.“ Solche Beobachtungen legen Zurückhaltung gegenüber der Gleichsetzung der Glaubensdefinition mit der 553 vertretenen Position nahe.

der Glaube der Apostel, das ist der Glaube der Väter!“<sup>311</sup> Jeder einzelne Autor, sei es Cyrill oder Leo oder Basilius, wurde daran gemessen, ob er in dieser Übereinstimmung stand.<sup>312</sup> Diese diachrone Übereinstimmung ist gerade für die orthodoxen Kirchen bis heute sehr entscheidend.<sup>313</sup>

### 3.2.6 *Die Zelebration der Glaubensdefinition*

Die Glaubensdefinition wurde schließlich in einer eigenen Sitzung, der sechsten, dem Kaiserpaar<sup>314</sup> überreicht. Wie der Brief des Anatolius an Leo zeigt, handelte es sich dabei um eine gewissermaßen liturgische Feier, bei der die Glaubensdefinition auf dem Altar dem Kaiser dargebracht wurde. Anatolius kommentierte, es sei der Wunsch des Kaisers gewesen, die Glaubensdefinition auf diese Weise zu empfangen. Die Symbolik macht deutlich, dass die Definition Gott dargebracht wurde, der so in seiner wahren Gestalt verehrt werden sollte. Andererseits war auch der Kaiser der Empfänger, der sich als Stellvertreter Gottes inszenierte. Die Akten geben diesen liturgischen Rahmen allerdings nicht wieder.

Diese Sitzung stellte das Kernstück des Konzils dar, auf das alle Bemühungen hinausliefen. Das Bild der um den Kaiser versammelten Bischöfe, welche den orthodoxen Glauben der Kirche verbindlich und in Übereinstimmung mit den Aposteln verkündeten, war das Bild, das der Kaiser zu geben wünschte, sein Ziel des Konzils. Es handelt sich auch um den Moment, der sich in der Regel auf den byzantinischen Konzilsdarstellungen findet. Auf diesen Moment

<sup>311</sup> Vgl. dazu auch Sieben, *Die Konzilsidee*, 119.

<sup>312</sup> Vgl. für diese Grundhaltung eine Äußerung von Aetherichus von Smyrna, vgl. *Conc. Chalc.* I,308 (ACO II,1,1, 118,20–22): Καθώς οἱ πατέρες οἱ παρόντες συνέθεντο, καὶ γὰρ συναίνῳ καὶ συντίθεμαι καὶ πρὸ τούτου καὶ νῦν καὶ μετὰ ταῦτα καὶ εἰς τὸν μέλλοντα αἰῶνα.

<sup>313</sup> Der Fall des Konzils von Chalcedon zeigt allerdings auch die Probleme auf, die diese Übereinstimmung für eine gegenseitige Annäherung mit sich bringt. Während sich die orthodoxen (chalcedonischen) und die orientalisch-orthodoxen (anti-chalcedonischen) Kirchen unter Berufung auf das Konzil von 553 inhaltlich annähern können, geschieht dies unter der Voraussetzung gemeinsamer Abgrenzung gegenüber einem immer noch holzschnittartig wahrgenommenen Nestorianismus. Gleichzeitig bleiben die ekklesiologischen Differenzen, auf die in Kapitel 5 zurückzukommen ist, trotz der Anerkennung ihrer Bedeutung, weitgehend auf der Seite. Vgl. zur Problematik etwa J. Meyendorff, *Chalcedonians and Non-Chalcedonians: The Last Steps to Unity*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33,4 (1989) 319–329.

<sup>314</sup> Vgl. Anatolius, ep. ad Leonem (Leo, ep. 101) (ACO II,1,2, 53,14–21 [249]). Anatolius spricht davon, dass sowohl Marcian als auch Pulcheria anwesend waren, während Pulcheria in den Akten nicht unter den Anwesenden aufgelistet wurde und nur die Akklamationen darauf hinweisen, dass sie auch anwesend war.

hatte der Kaiser seit der Einladung zugesteuert, wobei er den Großteil der Überzeugungs- und Leitungsarbeit dem Konzilsvorsitzenden *magister militum* Anatolius überlassen hatte.

Der Kaiser trat vor die Versammlung der Bischöfe und hielt eine Ansprache vor der offiziellen Verlesung der Erklärung. In seiner erst in Latein und dann in Griechisch gehaltenen Ansprache machte der Kaiser deutlich, welche Bedeutung er dem Konzil und der Glaubensdefinition beimaß. Er betonte, dass die Glaubensstreitigkeiten ihm die erste Sorge nach seiner Wahl zum Kaiser gewesen seien. Selbst wenn es sich um eine rhetorische Ausschmückung der Bedeutung der Glaubensfrage handelt, ist doch klar, dass Marcian die kirchlichen Konflikte tatsächlich als einen der ersten Schwerpunkte seiner Regierungszeit bestimmt hatte. Die Tatsache, dass der Kaiser seine Ansprache erst in Latein hielt, lässt sich als Hinweis deuten, wie wichtig ihm die Präsenz der päpstlichen Legaten war. Obwohl Latein die Staatssprache war, galt dies im Osten nicht für kirchliche Angelegenheiten. Man kann daher von einer bewussten Wahl des Kaisers ausgehen, die zudem die staatspolitische Dimension des Konzils verdeutlichte. Für den Kaiser war die Zelebration der Glaubensdefinition ein Staatsakt.<sup>315</sup> In seiner Rede verwies Marcian auf die große Menge von Personen, welche durch Intrigen und Parteienbildungen vom reinen und wahren Glauben abgekommen seien. Dagegen sei es die Aufgabe der Bischöfe am Konzil gewesen, den Glauben in Übereinstimmung mit den Vätern darzulegen und so dem Willen Gottes zu entsprechen, sich der Menschheit zu offenbaren. Damit sollten künftig Irrtum und Verdunkelung hinsichtlich des Glaubens ausgeschlossen werden.<sup>316</sup> Der Kaiser wies weiter darauf hin, dass es bisher leicht gewesen sei, die einfachen Gemüter mit sophistischen Erklärungen in die Irre zu führen, was zu Zwist und Häresien geführt habe. Seine Aufgabe sei es, nach dem Vorbild Konstantins den Glauben zu bestätigen, so dass alle zu derselben Glaubensausübung und dem katholischen Glauben zurückkehrten. Marcian erklärte, dass durch die Unterbindung von „Parteilichkeiten, Habgier und Seilschaften die Wahrheit offenbart und für alle Zeit bewahrt werden“ sollte, da sie zu der desolaten Situation der Kirche geführt hätten.<sup>317</sup> Für den Kaiser waren die theologischen Differenzen in erster Linie eine Folge individueller

<sup>315</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Martin Heimgartner.

<sup>316</sup> Conc. Chalc. VI,4 (ACO II,1,2, 140 [336]). Vgl. auch CT I,1,5 von 429 mit dem Ziel, dass der *Codex* sämtliche Ambiguität und Irrtümer ausschließen solle. Marcians Ziele für die Glaubenserklärung stimmen mit diesem Vorhaben des *Codex* überein. Die Enthistorisierung und Kondensierung in kurzen Formeln war für das Sammeln und Zusammenstellen der Gesetze im *Codex* grundlegend.

<sup>317</sup> Lat. Conc. Chalc. VI,3 (ACO II,3, 409f.) und gr. Conc. Chalc. VI,4 (ACO II,1,2, 140 [336]).

Machtkämpfe. Die Bischöfe quittierten die Ansprache mit einer Akklamation, welche den bereits in der Rede enthaltenen Hinweis auf Konstantin aufnahm, und Marcian als neuen Konstantin pries.<sup>318</sup> Dazu kamen immer wieder auch Hochrufe auf die Kaiserin Pulcheria, die den Glauben als neue Helena bewahrt habe.<sup>319</sup>

Nach der kaiserlichen Ansprache richtete der Erzdiakon Aetius eine kurze Ansprache an den Kaiser.<sup>320</sup> Die Tatsache, dass Aetius diese Aufgabe übernahm, macht wiederum seinen Einfluss am Konzil deutlich. Er sprach im Namen aller Bischöfe zum Kaiser. Aetius führte aus, das Konzil habe mithilfe göttlicher Inspiration und den Bemühungen des Kaisers Uneinigkeiten über den wahren Glauben behoben, leeres Gerede zum Schweigen gebracht und eine fehlerfreie, durch die Heilige Schrift und den Glauben der Väter gestützte Definition vorgelegt, um alle diejenigen, welche sie ehrlich läsen, zu unterrichten und als unvergängliche Krone des Reiches Marcians.<sup>321</sup> Dies könne in den Akten nachgelesen werden, wo alles genau dokumentiert sei. Der letzte Abschnitt tönt bereits an, dass die Glaubensdefinition nicht unbedingt aus sich heraus alle Probleme lösen würde und auch guter Wille notwendig war.

Im Anschluss an seine Rede verlas der Erzdiakon die Glaubensdefinition und der Kaiser fragte, ob das Dokument einen Konsens aller Bischöfe darstelle. Die Bischöfe bestätigten mit einer langen Reihe von Akklamationen, in der die Bischöfe erklärten, dass sie bereits unterschrieben hätten, dass sie alle dasselbe glaubten und alle orthodox seien. Es folgten Glückwünschen für den Kaiser und die Kaiserin, deren Einsatz für die Orthodoxie gelobt wurde. Das Lob auf das Kaiserpaar überwog dabei das Lob über die Glaubensdefinition. Enthusiastische Ausrufe wie derjenige, dass der Heilige Geist die Worte der Erklärung eingeben habe und ähnliche Äußerungen, die im Verlauf des Konzils vorgekommen waren, fehlten.<sup>322</sup> Die Bischöfe betonten vor allem ihre Übereinstimmung und die Erfüllung der kaiserlichen Forderungen. Diese Akklamation macht den

318 Conc. Chalc. VI,4 (ACO II,1,2, 140,11 f. [336]): ὑπόδειγμα ποιησάμενοι τὸν τῆς θείας λήξεως Κωνσταντίνου. Vgl. auch die Akklamation der Bischöfe Conc. Chalc. VI,5 (ACO II,1,2, 140,12 [336]) und VI,11 (ACO II,1,2, 155,25–28 [351]). Die Bischöfe priesen Marcian als neuen Konstantin und Pulcheria als neue Helena.

319 Vgl. Conc. Chalc. VI,11 (ACO II,1,2, 155 [351]).

320 Als offizielle Ansprache des Konzils an den Kaiser ist in den Konzilsakten ein Dokument angefügt, das zu den postkonziliaren Dokumenten eingereiht wurde und offensichtlich auch nur schriftlich überreicht wurde. Vgl. unten, Kap. 4.3.8.

321 Conc. Chalc. VI,4 (ACO II,1,2, 139 f. [335 f.]) und lateinisch VI,3,5 (ACO II,3,2, 150–152 [409–411]).

322 Vgl. allerdings die Akklamationen der fünften Sitzung, V,12 (ACO II,1,2, 124,9 [319 f.]): τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν ὅρον ὑπηγόρευσεν.

formellen, durch die Rituale der Kaiserzeremonie bestimmten Ablauf dieser Sitzung deutlich und zeugt vom Verständnis des Konzils als politischem Akt.

Der Kaiser bedankte sich für die Arbeit des Konzils und hob noch einmal hervor, dass Gott der Kirche hoffentlich umfassenden Frieden gewähre.<sup>323</sup> Die Bischöfe reagierten mit neuerlichen Akklamationen, wobei sie die Worte des Kaisers aufnahmen und um göttlichen Schutz und Frieden für den Kaiser und die Kaiserin baten. Zum Schluss hängten sie Anathematismen über Eutyches, Nestorius sowie über Dioscur an.<sup>324</sup> Dioscur wurde hier von einigen Bischöfen schon als Häretiker behandelt. Der Kaiser erklärte darauf, dass es nun, da der katholische Glaube in Übereinstimmung mit den Vätern bekannt sei, keinen Grund für weitere Kontroversen gebe und öffentliche Diskussionen über den Glauben verboten würden. Das Zuwiderhandeln sollte streng bestraft werden. Bei Privatpersonen mit der Verbannung, bei Beamten und Klerikern mit Amtsverlust. Mit seiner Ankündigung, welche er in drei Erlassen bekräftigen sollte, ging Marcian einen entscheidenden Schritt über frühere Bestimmungen von Orthodoxie hinaus. Der Kaiser verbot die Diskussion über den Glauben unter Androhung staatlicher Gewalt, eine Anordnung die bisher nur für Häretiker gegolten hatte.<sup>325</sup> Kaiser Theodosius I. hatte nach 381 die Kommunionsgemeinschaft mit orthodoxen Bischöfen vorausgesetzt, nicht jedoch die Unterschrift unter ein verbindliches Dokument.<sup>326</sup>

Das Verbot, über den Glauben zu diskutieren, ist vor dem Hintergrund der Unruhen in Konstantinopel zu sehen, worauf die erste Anordnung beschränkt war. Auch wird deutlich, dass der Kaiser Versammlungen als Vorwand wertete, um für Unruhe und Tumulte zu sorgen. Im Visier des Kaisers waren insbesondere die Mönche, welche bereits aktiv geworden waren, um die Stimmung zugunsten der Verurteilten umschlagen zu lassen.<sup>327</sup>

Trotz der massiven kaiserlichen Einschränkungen brachen die Bischöfe wieder in Akklamationen aus, worauf der Kaiser weitere Anweisungen gab, was die Bischöfe noch zu diskutieren hätten, bevor ihnen erlaubt war, nach Hause zurückzukehren. Niemandem sei es gestattet, das Konzil zu verlassen, bis die

323 Conc. Chalc. VI,12 (ACO II,1,2, 155 f. [351 f.]).

324 Conc. Chalc. VI,13 (ACO II,1,2, 156 [352]).

325 Für ähnlich drastische Strafen bei Glaubensdiskussionen oder dem Versuch, den offiziellen Glauben zu hinterfragen vgl. CT XVI,4,1–6.

326 CT XVI,4,6; CT XVI,1,3 Kircheneinheit wird über Gemeinschaft mit bestimmten Bischöfen definiert.

327 Vgl. auch die öffentliche Bekanntgabe der Verurteilung von Dioscur in Konstantinopel über Gerüchte, Dioscur erlange seine Ämter wieder, vgl. Conc. Chalc. III,101 / gr. II,101 (ACO II,1,2, 42 [238]).

definitiven Dekrete zu allen Fragen veröffentlicht seien.<sup>328</sup> Er legte dem Konzil eine Liste verschiedener Punkte vor, die er vom Konzil verabschiedet wünschte, da er der Ansicht war, dass sie von einem kirchlichen Gremium herausgegeben werden sollten und nicht durch die kaiserliche Rechtsprechung.<sup>329</sup> Die Liste umfasste Vorgaben, die teilweise leicht adaptiert in die Kanones-Sammlung des Konzils aufgenommen wurden.<sup>330</sup> Die Worte des Kaisers machten noch einmal deutlich, dass die Funktion der Bischöfe am Konzil diejenige von Staatsfunktionären war.

Zum Schluss wurde Chalcedon als Ehrenmetropole ausgezeichnet. Damit fand die sechste Sitzung zur Zelebration der Glaubensdefinition ein Ende und mit ihr der erste Teil des Konzils mit seiner Arbeit an der Glaubensdefinition.

Der ganze erste Teil des Konzils war geprägt durch den kaiserlichen Auftrag, die nach Ephesus (449) entstandenen Konflikte und Differenzen zu lösen und die Glaubensfrage mit einer verbindlichen Definition zu regeln. Im Verständnis des Kaisers was das Konzil das Gremium, welches kirchenpolitische Entscheide von reichsweiter Bedeutung fällte und als religionspolitische Vertretung des Reiches agierte. Diese enge Einbindung in die staatspolitischen Interessen und die straffe Führung durch kaiserliche Beamte stellte eine Neuerung gegenüber vorangegangenen Reichskonzilen dar. Die Dispensation der Verantwortlichen von Ephesus (449) machte deutlich, dass die Bischöfe und das Konzil der staatlichen Rechtsnorm unterstanden.

Trotz erheblichem Widerstand setzte der Kaiser sein Ziel einer neuen, rechtsverbindlichen Glaubensdefinition durch. Die Glaubensdefinition stellte eine theologische Klärung zum christologischen Teil des Bekenntnisses von Nicaea dar und sollte den Klerus und das Episkopat auf eine einheitliche theologische Linie festlegen. Das Konzil rang sich im Verlaufe der beschriebenen Sitzungen dazu durch, zeitgemäße Auslegungen zum Nicaenum als normative Texte von niedrigerem Rang zu akzeptieren, welche die strittigen Punkte klärten. Die Garantie der Rechtmäßigkeit dieser Auslegungen wurde darin gesehen, dass das Konzil die gesamte Kirche repräsentierte. Zunehmend sollte auch die direkte Inspiration durch den Geist, welche Nicaea am Konzil zugesprochen wurde, auf die chalcedonische Glaubensdefinition und später auch auf die Beschlüsse von Chalcedon ausgeweitet.<sup>331</sup>

328 Conc. Chalc. VI,23 (ACO II,1,2, 158 [354]).

329 Conc. Chalc. VI,17 (ACO II,1,2, 157 [353]).

330 Vgl. dazu unten, Kap. 4.3.2.

331 Dieser Prozess vollzog sich allerdings in den verschiedenen Regionen sehr unterschiedlich und immer angesichts massiver Konflikte um das Konzil. Leo von Rom machte dabei

Mit der Einforderung der Unterschrift unter die Glaubensdefinition, welche die Orthodoxie und Amtsfähigkeit bezeugen sollte,<sup>332</sup> ging Marcian neue Wege, nachdem die Kaiser seit Theodosius I. Orthodoxie weitestgehend über die kirchliche Gemeinschaft mit herausragenden orthodoxen Bischöfen definiert hatten.<sup>333</sup> Die willkürlichen Verurteilungen Dioscurs hatten dieser Praxis allerdings das Vertrauen entzogen.<sup>334</sup> Dazu kam, dass eine solche Regelung naturgemäß nur eine kurze Zeit Geltung hatte, da die verbindlichen Bischöfe starben.

Die Ausrichtung an den konsensbereiten Parteien und das Bemühen um die Einbindung divergierender Positionen entsprachen der kaiserlichen Politik. Die Betonung der Perspektive Leos entsprach dem Wunsch des Kaisers, sie reduzierte jedoch die Offenheit und Kompromissfähigkeit der Glaubensdefinition entscheidend auf eine bestimmte Auslegung, was den Konsens von Beginn an gefährdete.<sup>335</sup> Mit der Verwendung der Glaubensdefinition als Prüfinstrument für die Rechtgläubigkeit und Amtstauglichkeit des Klerus und der Konzeption des Konzils als gesetzgebender Instanz vollzog die Kirche einen entscheidenden Schritt in Richtung einer rechtlichen Institution, welche durch ihre Hierarchien, Kanones und Bestimmungen konstituiert war.<sup>336</sup> Das bedeutet, dass nicht mehr das Handeln der Mitglieder die Form und Verfassung der Kirche bestimmte, sondern diese weitgehend unabhängig von den Interessen ihrer Mitglieder durch ihre Normen und Traditionen bestimmt war. Diese

---

den Zusammenhang sehr deutlich zwischen der faktischen Strittigkeit der Beschlüsse und ihrer Aufwertung zu einer absoluten Norm. Vgl. dazu unten, Kap. 5.1.2.

332 Vgl. CJ 1,5,8. Es ging aber in erster Linie um Bischöfe, den Klerus und das Mönchtum. Bereits in der Unionsverhandlung hatte man die Unterschrift unter die Unionsformel eingefordert, wobei nicht klar ist, ob auch außerhalb der umstrittenen Provinzen in der Diözese Oriens eine solche eingefordert wurde.

333 So etwa in dem Edikt zum Konzil von 381 (CT XVI,1,3) aber auch in Ephesus war man entweder mit Johannes oder mit Cyrill in der Gemeinschaft. Vgl. auch Dove, *Ius Catholica*, 265–300.

334 Bereits Theodosius II. war dazu übergegangen, die Beschlüsse von Ephesus von den Bischöfen schriftlich bestätigen zu lassen, wobei er Dioscur beauftragte, ein Rundschreiben zu verfassen. Vgl. Flemming, *Akten der Ephesinischen Synode*, 152–155 und 155–157 für das Schreiben von Dioscur an die Bischöfe.

335 Für die heftige Ablehnung des *Tomus* nach dem Konzil vgl. etwa H. Bacht / M. Cramer, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten* (6.–7. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens, in: *Das Konzil von Chalkedon Bd. 2*, 315–338, hier 319, leider tendenziös: „Schon die bloße Nennung dieses Dokumentes wirkte auf die Monophysiten wie ein Schlagwort, das zündet, die Leidenschaften aufpeitscht und das Denken verwirrt.“

336 Vgl. auch Dove, *Constitutiones*, 14 f.

Normen bestimmten den Rahmen, innerhalb dessen die Mitglieder handeln konnten. Indem die Konzilsbeschlüsse der Bischöfe auf die Leitung durch den Heiligen Geist und damit auf eine direkte göttliche Inspiration zurückgeführt wurden, wurden sie der historischen Dimension entzogen und jeglicher Kritik die Berechtigung entzogen.



## Der zweite Teil des Konzils: Die Organisation der Kirchenstruktur

Die Bedeutung der Glaubensdefinition wurde in den nachfolgenden Sitzungen auf unterschiedliche Art und Weise bekräftigt, aber auch herausgefordert. Nachdem mit der offiziellen Zelebration der neuen Glaubensdefinition und der Revision der Vorgänge der Synode von Ephesus (449) die Hauptaufgaben des Konzils erledigt waren, stand die Klärung einer Reihe einzelner thematisch unterschiedlicher Konfliktfälle auf dem Programm. Es handelt sich mehrheitlich um Appellationsfälle, also Traktanden, welche durch eine Appellation an das Konzil zustande kamen, meist aufgrund einer vorangehenden Petition an den Kaiser, die dieser an das Konzil überwies.<sup>1</sup> Die Beamten gaben in der Regel zum Schluss einer Sitzung den Termin und das Thema der nächsten Sitzung bekannt sowie allfällige Vorbereitungen, welche dazu zu treffen seien. Zeitlich war der zweite Teil gestraffter, die Sitzungen sieben bis siebzehn fanden zwischen dem 26. Oktober und dem ersten November statt, wobei mehrfach an einem Tag mehrere Sitzungen (*actiones*) stattfanden.<sup>2</sup> Dieser zweite Teil des Konzils findet meist wenig Beachtung, was aber der Bedeutung dieser Sit-

- 1 Weckwerth, Ablauf, Organisation und Selbstverständnis, 11, unterscheidet zwischen doktrinären Verhandlungen, disziplinäre Beratungen, gerichtlichen Verhandlungen und Appellationsverhandlungen als Grundtypen synodaler Verhandlungen und Traktanden. Wie teuer Appellationen an den Hof kommen konnten, illustriert ein *Libellus* von Chalcedon mit der Anklage eines alexandrinischen Klerikers gegenüber Dioscur. Seine Bemühungen, ein Treffen mit dem Kämmerer Chrysaphius zu erlangen, kostete ihn 1400 Pfund Gold, ohne dass er ihn je zu Gesicht bekam oder dass dieser sich für ihn eingesetzt hätte. Vgl. Conc. Chalc. III, 57 / gr. II, 57 (ACO II, 1, 2, 21, 34–38 [217, 34–38]).
- 2 Sitzungen sieben bis neun fanden am 26. Oktober statt. Sitzung sieben behandelte den Konflikt zwischen Juvenal von Jerusalem und Maximus von Antiochia über die umstrittenen Gebiete, Sitzung acht beschäftigte sich mit Theodoret, Sitzung neun begann mit dem Fall Ibas, der am folgenden Tag dem 27. Oktober in Sitzung zehn weitergeführt wurde. Ebenfalls am 27. fand die unnummerierte Sitzung zu Domnus von Antiochia statt. Am Montag 29. Oktober fand die elfte Sitzung zu Bassian und Stephan von Ephesus statt, die am nächsten Tag, dem 30. Oktober als zwölfte weitergeführt wurde. Die dreizehnte Sitzung an demselben Tag widmete sich den konkurrierenden Ansprüchen von Anastasius von Nicaea und Eunomius von Nicomedia um Metropolitanrechte. Am Mittwoch 31. Oktober fanden zwei Sitzungen statt: Sitzung vierzehn zu Athanasius und Sabinianus von Perrha sowie Sitzung fünfzehn mit der Verlesung von Leos Brief an die Bischöfe. Am ersten November fand schließlich die Diskussion über den sogenannten Kan. 28 statt. Vgl. auch die Übersicht bei Price/Gaddis, Acts of the

zungen in ekklesiologischer Hinsicht nicht gerecht wird.<sup>3</sup> Die Klärung der einzelnen Konfliktfälle stellte ein Pendant zur Festsetzung der kirchlichen Norm in der Glaubensdefinition dar, indem hier einerseits die Grenzen kirchlicher Toleranz und Mitgliedschaft aufgezeigt und bekräftigt wurden und andererseits auf strukturell-organisatorischer Ebene anstehende Konflikte allgemeinverbindlich geregelt wurden. Die Appellationen führten zu einer Reihe von Bestimmungen, welche in die Kanones aufgenommen wurden, die das Konzil herausgab.<sup>4</sup> Das bedeutet, die Appellationen wurden nicht als Einzelfälle aufgenommen, sondern allgemeinverbindlich geklärt, indem generelle Regelungen getroffen wurden. Andere Beschlüsse, besonders, wenn sie nur einzelne Personen betrafen, kamen dagegen nicht in die Kanones. Die Konzilsbeschlüsse hatten aber mindestens dasselbe Gewicht wie Kanones, die auch auf lokalen Synoden aufgestellt wurden, und konnten sich zu Präzedenzfällen entwickeln.<sup>5</sup> Die Kirche entwickelte anhand dieser Appellationsfälle eine klar geregelte Struktur mit einer zentralistischen Organisation, einer verbindlichen Hierarchie, definierten Zuständigkeiten und Grenzen einzelner Kirchen und Amtsträgern, sowie die Ausrichtung am verbindlich gesetzten Regelwerk der Kanones und Konzilsbeschlüsse.

#### 4.1 Die disziplinarische Durchsetzung der Glaubenslehre

Die Bestimmung von Normen geht einher mit dem Aufzeigen von Grenzen dessen, was nicht akzeptiert wird. Die Festlegung der Glaubensdefinition führte dazu, dass eine Reihe von Positionen abgelehnt wurde. Sie wurden teilweise explizit verworfen, etwa Eutychianismus oder Nestorianismus. Verschiedene Positionen waren im Vorfeld umstritten gewesen oder hatten sich im Verlaufe des Konzils als problematisch herausgestellt, neben derjenigen von Theodoret und Ibas auch die Position von Dioscur oder den Anhängern des Eutyches.

---

Council of Chalcedon 1, 44 (allerdings haben sich bei den Inhaltsangaben der Sitzungen in der tabellarischen Übersicht ab der sechsten Sitzung kleine Verschiebungen eingeschlichen).

- 3 Beispielhaft sind die Bände von Grillmeier und Bacht, wo die Appellationsfälle kein Thema sind. In der Einleitung von Price/Gaddis zum Konzil wird den Kanones ein Unterkapitel gewidmet, eines zu Kan. 28, eines zu Theodoret und Ibas, sowie eines unter dem Titel „Other measures“, vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 1, 49 f.
- 4 Ein solcher Zusammenhang lässt sich etwa für Kanon 12 von Chalcedon zeigen, wo die mehrfach diskutierte Frage nach den Rechten von Ehrenmetropolen im Sinne der getroffenen Entscheide aufgenommen wurde.
- 5 Vgl. dazu die Diskussion, ob das Verbot eines neuen Bekenntnisses ein Konzilsbeschluss oder ein Kanon sei, Conc. Chalc. I, 159 (ACO II, 1, 91).

Diejenigen, welche bereit waren, sich der Glaubensnorm und der Autorität des Konzils zu unterwerfen und früheren Positionen abzuschwören, konnten re-integriert werden, andere wurden definitiv ausgegrenzt. Die rechtliche Grundlage war dabei die Bestimmung Marcians,<sup>6</sup> wonach alle, die sich nicht zur Glaubensdefinition bekannten, ihr Amt verlieren sollten, während Laien exkommuniziert wurden. Die Regelung für die Laien betraf vor allem widerspenstige Mönche, welche eine Unterschrift unter die Glaubensdefinition verweigerten. Die Unterschrift unter die Glaubensdefinition und den *Tomus Leonis* sollten hinreichend die Orthodoxie und damit die Amtsfähigkeit beweisen. Allerdings machte das Konzil darüber hinaus deutlich, dass die beiden Positionen, welche es in der Glaubensdefinition explizit verurteilt hatte, Eutychianismus und Nestorianismus, in keiner Weise geduldet oder sympathisiert werden durften.

Die doppelte Front des Konzils gegen Eutyches und Nestorius wurde in den Sitzungen im zweiten Teil des Konzils noch einmal mit aller Härte eingeschärft. Die definitive Verurteilung von Eutyches und den ihm zugeschriebenen Lehren fand bereits in der Revision der Ereignisse und Akten von 449 in der ersten Sitzung statt.<sup>7</sup> Da selbst Dioscur sich bereit erklärt hatte, Eutyches zu verurteilen, hatte er am Konzil keine ernsthafte Unterstützung mehr. Nur gerade eine Schar von Archimandriten aus Konstantinopel setzte sich für ihn ein.

Auch die Verurteilung von Nestorius und dem Nestorianismus waren unumstritten, selbst ehemalige Freunde und Weggefährten wie Theodoret oder Johannes von Germanicia anathematisierten die nestorianischen Lehren. Allerdings wurden sie trotz dieser Beteuerungen immer wieder des Nestorianismus verdächtigt. Die dezidierte Front des Konzils gegen den Nestorianismus wurde insbesondere in der Haltung gegenüber Theodoret deutlich.

Anlass zur praktischen Umsetzung der Glaubensdefinition als Glaubensnorm boten noch während der Verhandlungen über die Glaubensdefinition die Appellationen der ägyptischen Bischöfe und der Anhänger von Eutyches.

6 Conc. Chalc. VI,14 (ACO II,1,2, 156 [352]) Die Ausführungen im Konzil wurden durch diverse Edikte bekanntgegeben und bekräftigt, vgl. Doc. 22–25 post Concilium (ACO II,1,3, 119–124 [478–483]) und dazu Dove, *Constitutiones*, 1–34.

7 Conc. Chalc. I,168 (ACO II,1,1, 92) Verurteilung durch Dioscur. Eutyches selbst war schon vor dem Konzil durch den Kaiser wieder seines Amtes enthoben und verbannt worden. Eine Abstimmung oder vertiefte Diskussion über seine Position fand in Chalcedon nicht mehr statt, man folgte dem Urteil der Heimsynode.

#### 4.1.1 *Die Petition der ägyptischen Bischöfe und die Frage nach der Entscheidungsgewalt des Konzils*

Der Auftritt der ägyptischen Bischöfe stellte einen ersten Test für die Autorität des Konzils dar.<sup>8</sup> Sie traten gegen Ende der vierten Sitzung mit einer Petition vor das Konzil, in ihre Heimat zurückkehren zu dürfen, da sie ohne ihren Metropoliten am Konzil nichts entscheiden könnten. Die ägyptischen Bischöfe legten ein Glaubenszeugnis vor und wollten das Konzil in Richtung Ägypten verlassen.<sup>9</sup> Dieses Glaubenszeugnis stieß allerdings auf den Unwillen des Konzils, nicht weil die Bischöfe es gewagt hatten, überhaupt ein abweichendes Glaubenszeugnis zum Bekenntnis von Nicaea zu verfassen, sondern aufgrund der fehlenden Verurteilung von Eutyches.<sup>10</sup> Die Bischöfe forderten von den Ägyptern eine explizite Verurteilung von Eutyches und die Zustimmung zum *Tomus Leonis*. Diogenes von Cyzicus erklärte, das Konzil sei wegen Eutyches einberufen worden, der Brief Leos sei gegen Eutyches gerichtet, die Bischöfe müssten daher dem Brief Leos zustimmen. Die päpstlichen Legaten unterstützen das Anliegen sofort, andere Bischöfe folgten.<sup>11</sup> Acacius von Ariarthea forderte ein öffentliches Anathema über Eutyches, der vor der Inkarnation von zwei Naturen, danach aber nur noch von einer gesprochen hatte.<sup>12</sup> Die ägyptischen Bischöfe verurteilten durch ihren Wortführer Hieracis von Aphnaeum Eutyches und jeden, der eine andere Ansicht vertrete als die von ihnen beschriebene und baten, vor einer Unterschrift unter den *Tomus Leonis* die Entscheidung des neuen Metropoliten von Alexandria abzuwarten. Unter den Bischöfen erhob sich Empörung. Sie wiesen darauf hin, dass das Konzil über dem Metropoliten von Alexandria stehe, und die Bischöfe sich dem Glauben

8 Von vierzehn der ursprünglich zwanzig ägyptischen Bischöfe, von denen bereits vier die Seite gewechselt hatten. Alle ägyptischen Bischöfe waren den Sitzungen nach der Dispensation von Dioscur ferngeblieben.

9 Conc. Chalc. IV,25 (ACO II,1,2, 110 f. [306 f.]).

10 Conc. Chalc. IV,26–30 (ACO II,1,2, 111 [307]). Die Bischöfe hatten explizit die Lehre verurteilt, dass das Fleisch Christi aus dem Himmel gekommen sei, aber sie erwähnten Eutyches nicht. Das Bekenntnis der ägyptischen Bischöfe berief sich auf die Orthodoxie des Evangelisten Markus, des Apostels Petrus sowie der Väter Athanasius, Theophilus und Cyrill, der unter den Heiligen sei. Zudem verurteilten sie die Irrlehren von Arius, Eunomius, Mani, Nestorius und all denen, welche sagten, das Fleisch des Herrn sei aus dem Himmel und nicht von Maria, der Theotokos. Auffällig in Liste der genannten Personen ist, dass Apollinarius fehlt. Zusätzlich lehnten sie sämtliche Lehren, die der Katholischen Kirche fremd seien, ab.

11 Conc. Chalc. IV,28 (ACO II,1,2, 111 [307]).

12 Conc. Chalc. IV,29 (ACO II,1,2, 111 [307]). Acacius aus der Provinz Armenia secunda hatte sowohl an der Heimsynode als auch in Ephesus (449) teilgenommen, er sollte gleich noch einmal (IV,45) mit scharfen Maßnahmen drohen.

des Konzils anzuschließen hätten. Würden sie sich weigern, so seien sie exkommuniziert.<sup>13</sup> Nach einigem Zögern sprachen die ägyptischen Bischöfe das Anathema über Eutyches aus, verweigerten aber weiterhin die Zustimmung zum *Tomus Leonis* mit der Begründung, dass sie in Glaubensangelegenheiten ihrem Metropoliten folgen müssten und ohne ihn keine eigenen Entscheidungen fällen dürften.<sup>14</sup> Gemäß dem in Nicaea verabschiedeten Kanon 6<sup>15</sup> mussten sie ihrem alexandrinischen Oberhaupt in allen Entscheidungen folgen. Dieses Argument erntete bissigen Spott der Bischöfe und die Rückfrage, ob sie in ihrem Alter und Amt immer noch nicht selbst entscheiden könnten, was sie glaubten. Acacius von Ariarathea doppelte nach, es sei absurd, auf eine einzige Person mehr zu geben als auf die Entscheidung des gesamten Konzils. Er schlug vor, die ägyptischen Bischöfe sollten exkommuniziert werden, wenn sie die Beschlüsse und normativen Dokumente des Konzils nicht akzeptierten.<sup>16</sup> Der Vorschlag fand breite Unterstützung. Die ägyptischen Bischöfe baten jedoch um Gnade und erklärten, dass sie in ihrer geringen Zahl keine Entscheidung für alle Bischöfe ihrer Diözese fällen könnten. Man werde sie anklagen, wider die Kanones gehandelt zu haben. Dann warfen sie sich zu Boden und baten um Gnade. Cecropius von Sebastopolis erklärte, das Konzil sei größer und entscheidender als die gesamte ägyptische Diözese, zudem müssten sie nur für sich selbst und nicht für den Glauben sämtlicher ägyptischer Bischöfe Zeugnis ablegen. Euseb von Dorylaeum betonte dagegen, sie hätten als Delegierte aller ägyptischen Bischöfe Zeugnis für den orthodoxen Glauben und die Übereinstimmung mit dem Konzil abzulegen.<sup>17</sup> Der päpstliche Legat Lucentius beharrte darauf, dass sie unabhängig von der Frage, ob sie als Repräsentanten aller ägyptischen Bischöfe handelten oder nicht, die Entscheidung des Konzils übernehmen müssten.

Die Ägypter antworteten, man werde sie dafür umbringen und wandten sich an Anatolius von Konstantinopel, da er (als ehemaliger alexandrinischer Diakon) die alexandrinischen Verhältnisse kenne und wisse, dass sie getötet würden, wenn sie unterschrieben. Sie erklärten, man solle sie lieber hier umbringen als mit den Unterschriften zurück nach Ägypten zu schicken oder sie einfach absetzen.<sup>18</sup> Dann baten sie um Aufschub und betonten, dass sie dem

13 Conc. Chalc. IV,45; IV,46; IV,50; IV,53; IV,57 (ACO II,1,2, 112 f. [308 f.]).

14 Conc. Chalc. IV,48 (ACO II,1,2, 112 f. [308 f.]).

15 Kan. 6. Gemäß Liberatus, Brev. 14 (ACO II,5, 123, 22–24) unterschrieben allerdings die vier Bischöfe, die schon zuvor die Seite gewechselt hatten, den Brief und die Verurteilung von Eutyches. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, vol. 2., 150 Anm. 37.

16 Conc. Chalc. IV,45 (ACO II,1,2, 112 [308]).

17 Conc. Chalc. IV,52 (ACO II,1,2, 113 [309]).

18 Conc. Chalc. IV,48; IV,56 (ACO II,1,2, 112 f. [308 f.]).

Konzil ihren Gehorsam nicht verweigern wollten.<sup>19</sup> Wenn man einen neuen Metropolit wählen würde, würden sie ihm folgen.<sup>20</sup> Die Bischöfe spotteten, dass die Ägypter nicht viel Vertrauen in ihre Kollegen hätten und forderten weiter, die ägyptischen Bischöfe sollten die Verurteilung von Dioscur unterzeichnen.<sup>21</sup>

An dieser Stelle griffen die kaiserlichen Beamten ein und entschieden, dass den Bischöfen aus Mitleid und Verständnis für ihre schwierige Situation Aufschub gewährt werde bis zur Neuwahl eines Metropoliten. Sie mussten aber so lange in Konstantinopel bleiben. Die Beamten konnten diesen Vorschlag problemlos vorlegen, da klar war, dass der neue Metropolit den Vorgaben des Konzils entsprechen würde. Dem Befehl der Beamten folgte der päpstliche Legat Paschasinus und erklärte ebenfalls, man solle den ägyptischen Bischöfen aus Mitleid Aufschub gewähren. Die Beamten forderten die Bischöfe auf, dem Vorschlag von Paschasinus zu folgen.<sup>22</sup> Es handelt sich allerdings um eine Kaschierung ihrer eigenen Entscheidungsgewalt. Die Machtstruktur des Konzils wird in dieser Entscheidung noch einmal deutlich: Es waren die Beamten, welche die Entscheidung gegen den Willen der Bischöfe fällten. Während den Bischöfen die Autorität des Konzils am Herzen lag, ging es den Beamten darum, die ägyptische Bevölkerung nicht zusätzlich zu provozieren. Um die formale Unabhängigkeit der Bischöfe zu wahren, gaben sie den Befehl als Vorschlag des päpstlichen Legaten aus.<sup>23</sup> Paschasinus forderte, sie müssten aber Sicherheiten dafür abgeben, dass sie auch tatsächlich in Konstantinopel blieben. Die Beamten unterstützten den Vorschlag und erklärten, die ägyptischen Bischöfe hätten materielle Sicherheiten oder einen Eid zu leisten.<sup>24</sup> Die Bischöfe unterlagen in dieser Sequenz mit ihrem Beharren auf der strikten Einhaltung der kirchlichen Norm den politischen Interessen nach Ruhe und Stabilität, welche durch die Beamten vertreten wurden.

Der Auftritt der ägyptischen Bischöfe führte zu entscheidenden Äußerungen über den Status eines Reichskonzils im Verhältnis zu den Vorgaben eines lokalen Metropoliten, später auch eines lokalen Patriarchen. Für die Konzilsteilnehmer stand außer Frage, dass das Konzil als übergeordnetes Normierungsgremium anzusehen ist, dessen Vorgaben nicht durch einen Bischof oder einen zukünftigen Patriarchen in Frage gestellt werden konnte. Mit dieser Posi-

19 Conc. Chalc. IV,48 (ACO II,1,2, 112 f. [308 f.]).

20 Conc. Chalc. IV,56–58 (ACO II,1,2, 113 [309]).

21 Conc. Chalc. IV,59 (ACO II,1,2, 113 [309]).

22 Conc. Chalc. IV,60 f. (ACO II,1,2, 114 [310]).

23 Conc. Chalc. IV,62 (ACO II,1,2, 114 [310]).

24 Dieser Ausschnitt sollte als Kanon 30 in die Sammlung von Chalcedon eingehen.

tionierung unterschieden sie sich implizit auch vom römischen Verständnis von Leo, der die Ansicht vertrat, dass Konzilsbeschlüsse nur dann Gültigkeit hätten, wenn sie vom Papst bestätigt wurden.

#### 4.1.2 *Der Auftritt von Carosus und Dorotheus als Konflikt zwischen Bischöfen und Mönchen*

Ebenfalls in der vierten Sitzung traten als nächste Herausforderung an die Autorität des Konzils einige Archimandriten aus Konstantinopel auf. Die Archimandriten Carosus und Dorotheus, Anhänger von Eutyches, wehrten sich gegen erzwungene Unterschriften unter den *Tomus Leonis*, welche Bischof Anatolius in den Klöstern forderte. Der Auftritt der Archimandriten verrät viel über die monastische Situation in Konstantinopel, das Verhältnis zwischen dem Bischof und den Mönchen und zwischen den Mönchen.

In einem ersten Schritt wurden angesehenen Archimandriten, welche mit dem Konzil kooperierten, und die teilweise schon aus den Briefen Leos<sup>25</sup> bekannt sind, gebeten, die Bittsteller und ihren Status zu verifizieren. Es handelte sich dabei um achtzehn Archimandriten, unter anderen Faustus, Archimandrit des Dalmatius-Klosters, und Marcellus, Archimandrit der Akoimeten. Während man von diesen Archimandriten erwartete, dass sie die Bittsteller kannten, wurde dies bei Bischof Anatolius nicht vorausgesetzt, sonst hätte er die Verifizierung vornehmen können. Hier zeigt sich das lose Verhältnis vieler Mönche zum Bischof.<sup>26</sup> Im Falle von Konstantinopel kam erschwerend dazu, dass viele Mönche wie die Akoimeten nicht im Einflussgebiet des Bischofs von Konstantinopel lebten, sondern auf der gegenüberliegenden Seite des Bosporus, im Einflussgebiet des Bischofs von Chalcedon. Einige der als Archimandriten<sup>27</sup> auftretenden Bittsteller wurden allerdings überführt, eine geringfügigere

25 Leo, ep. 71 ad Theodos. (= Doc. 31 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 31f.).

26 Im Falle von Alexander Acoemetus, dem Gründer der Akoimeten, waren die eigenständigen und sehr erfolgreichen Liturgien eines der Probleme mit dem Bischof, vgl. Caner, *Wandering, Begging Monks*, Appendix: The Life of Alexander Akoimētōs [V. Alex.] 38 (271f. Caner / 688 de Stroop) (Konflikt mit Theodot von Antiochia); V. Alex. 44 (275 Caner / 692f. de Stroop).

27 Während in Konstantinopel und in dieser Sitzung offensichtlich jeder Leiter von einer Gruppe von Mönchen Archimandrit bezeichnet wurde, wurde der Begriff in Jerusalem sehr viel enger gefasst und beschrieb eine übergeordnete Leitungsposition über sämtliche Mönche, wobei in Jerusalem je ein Archimandrit für die coenobitischen Mönche und die Lauren bestimmt war. Vgl. Cyrill von Scythopolis, *Vita Sabae* 65. In Konstantinopel gab es diese übergeordnete Funktion auch, sie wurde zuerst von Dalmatius ausgesagt, dann scheint Eutyches sie übernommen zu haben, wobei nicht klar ist, ob sich seine Position nicht auch nur auf einen Teil der Mönche Konstantinopels bezog. In der Folgezeit erscheint häufig der Vorsteher des Rufinianes-Klosters als Exarch der Mönche. Allerdings

Position innezuhaben und den Titel eines Archimandriten nicht zu verdienen, da ihre Gruppe nur zwei oder drei Mönche umfasste. Mehrere Bittsteller wurden als Bewohner eines Martyriums bezeichnet, einige waren den prüfenden Archimandriten überhaupt nicht bekannt. Auffällig ist, dass sie die beiden Presbyter unter den Bittstellern nicht kannten, Calopodius und Gerontius. Dieser Befund verweist auf die lose Strukturierung der monastischen Gemeinschaften in Konstantinopel, die vermutlich auch steter Veränderung unterlag. Offensichtlich kannten sich nicht alle Mönche, und selbst auf der Ebene der Archimandriten war die Situation unübersichtlich. Noch weniger hatten die kirchlichen Verantwortlichen einen Überblick über das monastische Leben und die monastischen Gruppen und Asketen der Stadt und damit auch wenig Möglichkeiten, diejenigen zu kontrollieren, welche für Unruhen sorgten.

Die als Prüfer bestellten Archimandriten baten die Beamten, man solle bei den unbekannten Personen prüfen, ob sie tatsächlich ein Kloster hätten, und dafür sorgen, dass sich die Bewohner von Martyrien nicht Archimandriten nennen dürften, denn sie schädigten die Reputation der anderen. Die Mönche, welche keine feste Niederlassung hatten, sollten dagegen aus der Stadt vertrieben werden.<sup>28</sup> Hier wird eine innermonastische Auseinandersetzung sichtbar zwischen den etablierten Mönchen mit fester Niederlassung und coenobitischem Lebensstil und den herumziehenden Gruppen oder allein lebenden Asketen. Eutyches hatte nach der Untersuchung von Daniel Caner gerade unter diesen Mönchen zahlreiche Anhänger, die er als Wohltäter unterstützte.<sup>29</sup>

Nach der Verifizierung der Bittsteller traten diese zusammen mit Barsauma, dem aus Ephesus (449) durch seine Schlägermönche berüchtigten Archimandriten, sowie einem Eunuchen namens Calopodius vor, um ihre Petition vorzutragen. Allerdings mischte sich nun der Erzdiakon Aetius ein und erklärte, dass sowohl Calopodius als auch Gerontius, die beiden Presbyter unter den Bittstellern, keine Berechtigung hätten, eine Petition einzureichen, denn sie seien exkommuniziert worden. Damit wäre der Gruppe die rechtliche Grundlage für eine Petition entzogen, da nur Kleriker Petitionen an das Konzil stellen

---

scheint es sich nicht um eine feste Ämterkombination gehandelt zu haben, sondern sie war abhängig vom Einfluss und dem Ansehen der jeweiligen Personen, denn es sind auch andere Archimandriten in dieser Stellung bezeugt. Vgl. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 153f. Auch Theodoret erwähnt zweimal einen Leiter der Mönche namens Alypius, den er als Exarchen bezeichnet. Vgl. Thdt, ep. 113; ep. 117 (sc 111, 66,12; 74,6 Azéma).

28 Conc. Chalc. IV,64 (ACO 11,1,2, 114f. [310f.]).

29 Vgl. auch Caner, *Wandering, Begging Monks*, 223–235. Caner weist auch darauf hin, dass einzelne Mönche auf Anschluss und Unterstützung von anderen Mönchen und monastischen Wohltätern angewiesen waren, was die Gefahr erhöhte, dass ihre Abhängigkeit zu anderen Zwecken instrumentalisiert und ausgenutzt wurde.



konnten.<sup>30</sup> Die beiden wehrten sich, dass niemand ihnen dies gesagt habe. Der Erzdiakon insistierte, dass er als Gesandter des Bischofs ihnen nun mitteile, dass sie exkommuniziert seien und hinauszugehen hätten. Auf die Nachfrage des Gerontius nach dem Grund der Exkommunikation erklärte Aetius, dass sie als Häretiker exkommuniziert seien. Calopodius insistierte weiter und er verlangte, dass die Petition vorgelesen wurde, was die Beamten gestatteten.<sup>31</sup>

Die Szene wirft einen Blick auf die teilweise willkürliche Machtanwendung der Bischöfe, welche unliebsame Kleriker nach Belieben exkommunizierten, ohne vorher eine Ermahnung auszusprechen oder zu warnen, wenn sie wie in diesem Falle zu unliebsamen Anklägern wurden. Einen ähnlichen Fall der Anwendung der Exkommunikation wird auch der Fall von Ibas noch zeigen. Die Beamten durchschauten aber das Manöver von Bischof Anatolius und dem Erzdiakon und ließen die Gruppe ihre Petition dennoch vortragen.

Die rhetorisch durchdachte und komponierte Petition spricht den Kaiser als Garanten von Gerechtigkeit und Frieden an.<sup>32</sup> Während die Juden und die Heiden in Frieden lebten, herrsche in der Kirche durch Parteikämpfe Krieg. Die Bittsteller baten den Kaiser, sie vor der Drangsalierung durch Kleriker zu schützen, vor erzwungenen Unterschriften und der Vertreibung aus ihren Klöstern und Martyrien ohne vorgängige Verurteilung. Der Kaiser möge dafür sorgen, dass nicht die mangelnde Disziplin dieser Leute ein schlechtes Bild seiner Regierung schaffe und sie selbst in Ruhe den Rest ihres Lebens ihre Gebete für den Kaiser und sein Reich darbringen könnten. Die Petition verweist auf das Selbstverständnis der Kaiser als Garanten von Recht und Frieden und schreibt den Mönchen ebenfalls das vom Kaiser gewünschte Leben in Frieden und im Gebet zu.

Diogenes von Cyzicus, der schon zuvor von den ägyptischen Bischöfen die Unterschrift unter den *Tomus Leonis* gefordert hatte, rief, Barsauma habe Flavian getötet.<sup>33</sup> Da er die Petition nicht unterschrieben habe, habe er hier nichts zu suchen. Darauf schrie die Menge (alle Bischöfe gemäß den Akten), Barsauma habe ganz Syrien zerstört und die Mönche gegen die Bischöfe aufgehetzt. Hier werden massive Spannungen zwischen Bischöfen und Mönchen deutlich. Die Bischöfe forderten die Exilierung Barsaumas, einige riefen sogar, der Mörder solle ins Stadium gebracht werden.<sup>34</sup> Die Beamten hielten dagegen,

30 Conc. Chalc. IV,69 (ACO II,1,2, 115 [311]).

31 Conc. Chalc. IV,69–75 (ACO II,1,2, 115 [311]).

32 Conc. Chalc. IV,76 (ACO II,1,2, 115 f. [311 f.]).

33 Conc. Chalc. IV,77 (ACO II,1,2, 116 [312]).

34 Conc. Chalc. IV,81 (ACO II,1,2, 116 [312]). Nach dem Konzil zog sich Barsauma in das gebirgige Hinterland zurück, wo er ein Kloster mit sesshaften Mönchen gründete und somit

der Kaiser habe die Petition gestattet, sie solle angehört werden. Die Mönche wurden gewarnt, dass sie die Entscheidung des Konzils zu akzeptieren hätten.<sup>35</sup> Darauf forderten Carosus und Dorotheus die Verlesung einer weiteren Petition. Die Petition setzte mit der Entschuldigung ein, dass die Mönche nicht auf die erste Aufforderung hin gekommen waren, weil ihnen von ihrem Herrn ausgerichtet worden sei, sie sollten nur mit ihm kommen.<sup>36</sup> Dieser Herr, so wird aus der Fortsetzung der Petition deutlich, war Dioscur. Da er in der zweiten Sitzung nicht teilnahm, weil er auf die Anwesenheit der Beamten beharrte, kamen auch die Mönche mit ihrer Petition nicht. Die Tatsache, dass Dioscur als Herr der Mönche angesprochen wird, verweist deutlich auf die potentiellen Konflikte mit dem örtlichen Bischof und die Abhängigkeiten von Dioscur und seiner finanziellen Unterstützung. Die Petition ging dann weiter mit der Bitte um die Wiederzulassung des heiligen Erzbischofs Dioscur und den anderen dispensierten Bischöfen. Bei den Bischöfen rief diese Passage wütenden Protest hervor. Sie schrien, Dioscur sei abgesetzt worden, und diese wagten es, ihn noch Bischof zu nennen. Dazu kam auch der Ruf „Anathema über Dioscur“.<sup>37</sup>

Die Bischöfe forderten die Entfernung der Bittsteller. Unterstützt wurden die Bischöfe von den Archimandriten um Faustus, welche als Prüfer anwesend waren. Die Beamten mahnten, man solle die Petition ohne Vorurteile anhören.<sup>38</sup> Die Petition fuhr fort, der Kaiser habe den Mönchen versichert, das Konzil werde bloß den Glauben von Nicaea bestätigen, ansonsten solle sich nichts ändern. Daher sei die Absetzung des heiligen Erzbischofs Dioscur nicht begründet und ohne Dioscur wagten sie es nicht, etwas über den Glauben zu sagen.<sup>39</sup> Diese Passage macht deutlich, dass für diese Mönche offensichtlich Dioscur und nicht etwa der Bischof von Konstantinopel als verbindliche Lehrautorität angesehen wurde. Die Petition betonte, die Mönche würden keine Kommunion mit jemandem akzeptieren, der Nicaea verletze oder widerspre-

---

bis zu einem gewissen Grad den Domestizierungsprozess von Chalcedon mitvollzog. Sein Kloster in den Bergen in der Nähe des Nemrud Dag (mit dem Mausoleum von Antiochus Epiphanius) wurde zum Sitz des antichalcedonischen Patriarchen von Antiochia, wo etwa auch Michael Syrus als Patriarch seine Chronik verfasste. Vgl. dazu auch E. Honigmann, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie* (CSCOSub 146,7), Louvain 1954.

35 Conc. Chalc. IV,79 (ACO II,1,2, 116 [312]).

36 Conc. Chalc. IV,83 (ACO II,1,2, 117 [313]).

37 Conc. Chalc. IV,84 (ACO II,1,2, 117 [313]).

38 Conc. Chalc. IV,84–87 (ACO II,1,2, 117 [313]).

39 Hier wird deutlich, dass Dioscur der vorhin genannte Herr war, ohne den sie nicht vor das Konzil treten wollten.

che.<sup>40</sup> Als Zeugnis für ihre eigene Orthodoxie verwiesen die Mönche auf das Bekenntnis von Nicaea und seine Bestätigung in Ephesus.<sup>41</sup>

Im Anschluss an die Verlesung verwies Aetius auf Kanon 5 von Antiochia (328) über Kleriker, die sich von ihrem Bischof abwandten und eigene Versammlungen abhielten. Sie sollten nach zwei vergeblichen Vorladungen von ihrem Amt abgesetzt und von kirchlichem Unterhalt entledigt werden. Wenn sie weiter gegen den Bischof agierten, sollten sie der Bestrafung der staatlichen Autorität überlassen werden. Die Verlesung wurde von den Bischöfen freudig unterstützt und als gerechter Kanon der Väter gepriesen.<sup>42</sup>

Die Beamten fragten, ob die Archimandriten die Entscheidung des Konzils akzeptieren würden. Carosus erklärte daraufhin, er akzeptiere allein das Bekenntnis von Nicaea, auf das er getauft worden sei. Ein anderes Bekenntnis darüber hinaus anerkenne er nicht. Aber sie seien die Bischöfe und hätten die Macht zu exkommunizieren, wenn es ihnen gefalle. Er werde aber kein anderes Bekenntnis anerkennen, als dasjenige, welches er in Tomi durch seinen Bischof Timotheus gelernt habe.<sup>43</sup> Diesem Votum schloss sich auch Dorotheus an. Darauf meldete sich Barsauma auf Syrisch zu Wort und ließ seine Worte von einem Begleiter übersetzen, dass auch er „in Übereinstimmung mit den 318“ (von Nicaea) glaube und getauft sei im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.<sup>44</sup> Helpidius, ein weiterer Mönch, sagte, er glaube in Übereinstimmung mit den Vätern von Nicaea und Ephesus, die Nestorius abgesetzt hätten, und bei ihrem Bekenntnis beharre er. Die anderen Mönche schlossen sich an.

Wieder reagierte der Erzdiakon Aetius und erklärte, der Glaube des Konzils sei in Übereinstimmung mit dem Bekenntnis von Nicaea. Aufgrund der Uneinigkeit über das Nicaenum, das weiter allen gelehrt werde, hätten Cyrill, Coelestin und jetzt auch Leo Briefe geschrieben, die das Bekenntnis auf die aktuellen Fragen hin interpretierten. Diese Briefe habe das Konzil akzeptiert und willkommen geheißen, ohne sie an die Stelle des Nicaenums zu setzen. Nach diesen Ausführungen über die Bedeutung der Lehrbriefe fragte Aetius, ob die Mönche diese Position des Konzils akzeptierten und Nestorius und Euty-

40 Conc. Chalc. IV,88 (ACO II,1,2, 117 f. [313 f.]).

41 Gemäß dem Vorschlag von Price/Gaddis handelte es sich dabei vermutlich um die Akten der Sitzung vom 22. Juni 431 in Ephesus. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 2, 158, Anm. 61.

42 Conc. Chalc. IV,91 (ACO II,1,2, 118 [314]). Oft zitiert wurde daneben im fünften Jahrhundert Kanon 74 der *Apostolischen Konstitutionen*, der eine Absetzung nach dreimaliger Vorladung vor die Synode vorsieht.

43 Conc. Chalc. IV,93 (ACO II,1,2, 118 [314]).

44 Conc. Chalc. IV,95 (ACO II,1,2, 118 [314]).

ches verurteilten? Die Mönche wichen aus und erklärten, sie hätten Nestorius schon wiederholt verurteilt, und was Eutyches betreffe, so hielten sie sich an das Wort, man solle nicht richten.<sup>45</sup> Aetius spitzte seine Frage weiter zu und fragte, ob sie dem Konzil gehorchten oder nicht. Carosus überwand sich zur Aussage, Eutyches sei zu verurteilen, wenn er nicht dasselbe glaube wie die katholische Kirche. Aber die Bischöfe hätten ja die Macht, ihn abzusetzen oder ins Exil zu schicken, und er würde es akzeptieren.<sup>46</sup> Wie schon zuvor kam Carosus auf die Macht der Bischöfe zu sprechen und insinuierte dabei eine gewisse Willkür der Bischöfe.

Wieder intervenierten die Beamten und brachten eine weitere Petition zur Vorlesung, diesmal der Archimandriten um Faustus. Die Archimandriten klagten beim Kaiser, dass Eutyches Irrlehren und Unfrieden gesät habe und nun auch seine Schüler sämtlichen Bemühungen des Bischofs, der Presbyter und ihren eigenen Bemühungen widerstünden, den orthodoxen Glauben anzunehmen. Sie baten daher den Kaiser, diese Personen den spirituellen Regeln der Mönche zu unterwerfen, um sie zum rechten Glauben zu bringen.<sup>47</sup> Worin diese spirituellen Regeln genau bestanden und was die Konsequenz für die Mönche sein mochte, wird leider nicht klar.

Dorotheus erklärte, Eutyches habe aufgrund der Vorwürfe der Heimsynode sein eigenes Glaubensbekenntnis überall an Wegen und Plätzen anbringen lassen, um seine Orthodoxie zu beweisen. Die Beamten fragten, was sie zum Vorwurf sagten, Eutyches habe die Konsubstantialität von Jesus Christus mit den Menschen abgelehnt.<sup>48</sup> Dorotheus gab eine freie Wiedergabe der Inkarnationspassage aus den Bekenntnissen, ohne die Frage der Naturen oder der doppelten Konsubstantialität explizit einzubeziehen. Dafür sprach er sich für die Wendung aus, dass der, welcher gelitten habe, einer aus der Trinität sei.<sup>49</sup> Darauf forderten die Bischöfe, dass die Mönche den *Tomus Leonis* unterschreiben sollten. Die Mönche verweigerten dies mit Dorotheus als Wortführer.<sup>50</sup> Die Beamten wiesen ihn darauf hin, dass die Mönche versprochen hatten, die Entscheidung des Konzils zu akzeptieren. Dorotheus erklärte, damals sei

45 Mt 7,1; Conc. Chalc. IV,101 (ACO II,1,2, 119 [315]).

46 Conc. Chalc. IV,103 (ACO II,1,2, 119 [315]).

47 Conc. Chalc. IV,105 (ACO II,1,2, 119 f. [315 f.]).

48 Allerdings war diese Zuspitzung von Eutyches selbst abgelehnt worden, sie wurde ihm vielmehr in den Mund gelegt. Vgl. Bevan/Gray, *The Trial of Eutyches*, 642; 645.

49 Conc. Chalc. IV,108 (ACO II,1,2, 120 [316]). Zu dieser theopaschitischen Wendung vgl. für die Entwicklung im sechsten Jahrhundert, Kap. 5.2.5. und Kap. 5.3.2.3.

50 Conc. Chalc. IV,110 (ACO II,1,2, 120 [316]). Dorotheus betonte, er glaube an das Taufbekenntnis, das er mit dem nicaenischen Bekenntnis gleichsetzte (IV,112, ACO II,1,2, 120 [316]), den Brief Leos hingegen unterschreibe er nicht.

es nur um die Bestätigung des Glaubens von Nicaea gegangen. Die Beamten gaben den Mönchen darauf drei Tage Bedenkzeit, aber Carosus betonte, sie bräuchten keine Bedenkzeit, das Konzil habe die Macht zu tun, was ihm beliebe.<sup>51</sup> Diese Bemerkungen entsprechen ähnlichen Aussagen von Eutyches vor der Heimsynode. Auch Eutyches hatte auf die Macht der Bischöfe verwiesen und impliziert, dass sie diese willkürlich ausübten. Die Beamten beendeten die Sitzung mit dem erneuten Hinweis auf die dreitägige Bedenkzeit.

Der Fall der beiden Mönche Carosus und Dorotheus wurde nach der Bedenkzeit in einer nicht eigens nummerierten Sitzung noch einmal aufgenommen. Die Mönche hatten inzwischen noch einmal an den Kaiser appelliert, damit er in dem Konflikt zwischen den verschiedenen Mönchsparteien urteile. Das Konzil fällte seine Entscheidung offenbar in Abwesenheit der Mönche. Erwähnt werden einzig Aetius und ein Presbyter namens Alexander, der die Vorgabe des Kaisers überbrachte. Der Kaiser hatte geantwortet, dass er in jedem Fall mit der Entscheidung des Konzils übereinstimmen werde und die Mönche sich an das Konzil zu halten hätten. Dieser Bericht wurde mit Hochrufen auf den Kaiser und die Kaiserin quittiert. Danach wurde die Petition von Carosus und Dorotheus an den Kaiser verlesen, die allerdings nicht in die Akten aufgenommen wurde. Aetius kommentierte, dass die Mönche Dioscur weiterhin als Bischof bezeichneten und vom Kaiser verlangten, dass er am Konzil seine Sicht des orthodoxen Glaubens einbringen könne. Sie seien damit sowohl der Häresie überführt als auch der Agitation für Abgesetzte und der Trennung von ihrem Bischof. Zur Begründung las Aetius den 4. und 5. Kanon von Antiochia vor. In Kanon 4<sup>52</sup> wird abgesetzten Klerikern verboten, eine liturgische Feier abzuhalten und es werden diejenigen exkommuniziert, welche mit ihnen Gemeinschaft halten.<sup>53</sup> Kanon 5, der bereits in der vorherigen Sitzung verlesen worden war, sieht vor, dass aufständische Kleriker, die sich nicht dem Bischof unterwerfen und nach der Absetzung weiterhin für Unruhe sorgen, von Staates wegen als Ruhestörer verfolgt werden sollen. Diese Kanones betrafen eigentlich nur Kleriker und nicht Mönche, sie wurden aber auf die Mönche übertragen. Diese Lücke sollte in den Kanones von Chalcedon mit einer entsprechenden Gesetzgebung explizit für die Mönche gefüllt werden.<sup>54</sup>

51 Conc. Chalc. IV, 114 f. (ACO II, 1, 2, 120 f. [316 f.]). Es ist nicht klar, ob Dorotheus sich auf die Unionsformel bezog oder was er unter dem Bekenntnis von Ephesus verstand.

52 Der Kanon wurde allerdings in der Sammlung von Aetius als Kanon 83 bezeichnet. Vgl. zu dieser Sammlung unten, Kap. 4.3.1.

53 Akten zu Carosus und Dorotheus Conc. Chalc. XVIII, 9 (ACO II, 1, 3, 100 f. [459 f.]).

54 Vgl. Kan. 18 von Chalcedon.

Die Bischöfe beschlossen, den Mönchen einen Monat Bedenkzeit zu geben, um die Konzilsdokumente zu unterzeichnen, sonst würden die Archimandriten unter ihnen von der Leitungsfunktion ihrer Klöster befreit und exkommuniziert. Bei Widerstand würden sie entsprechend den verlesenen Kanones der säkularen Autorität übergeben. Es ist zu vermuten, dass diese Frist in Absprache mit dem Kaiser gesetzt wurde. Das Konzil stellte hier die Maxime auf, dass nur diejenigen, welche gewillt waren, die Konzilsdokumente zu unterzeichnen, befugt waren, in einer kirchlichen Leitungsfunktion und der Kommunionsgemeinschaft zu verbleiben. Allerdings drückte sich das Konzil darum, gleich ein Exempel zu statuieren. Dabei folgte es dem Vorgehen der Beamten im Falle der ägyptischen Mönche. Vermutlich spielten Befürchtungen mit, die Situation in Konstantinopel unnötig aufzuheizen.

Die Strategie des Konzils wurde in dieser Situation bestätigt, selbst wenn die Beamten den Mönchen Bedenkzeit gaben. Die Bischöfe verlangten zusätzlich zum Bekenntnis von Nicaea die Unterschrift unter den Brief Leos, um jegliche Missverständnisse im Hinblick auf den orthodoxen Glauben im Sinne einer eutychianischen Interpretation auszuschließen. Nach der Vollendung der Glaubensdefinition sollte die Unterschrift unter die Glaubensdefinition und den Brief Leos die Norm darstellen.

#### 4.1.3 *Die Rehabilitation von Theodoret und das Anathema über Nestorius*

Im weiteren Verlauf des Konzils wurden die Fälle von Bischöfen behandelt, die entweder 449 abgesetzt worden waren und an den Kaiser appelliert hatten, oder die sich im Verlaufe des Konzils nicht konform geäußert hatten. Prominentester Fall war derjenige des Theodoret von Cyrus, der 449 verurteilt und abgesetzt worden war.<sup>55</sup> Diese Absetzung war von Leo als nichtig erklärt worden. Seine Exilierung war vom Kaiser bereits vor dem Konzil wieder rückgängig gemacht worden, auf dessen Einladung hin er auch am Konzil teilnahm.

55 Zur Christologie von Theodoret und ihrer sehr unterschiedlichen Einschätzung vgl. Clayton, *The Christology of Theodoret of Cyrus*; D. Fairbairn, *The Puzzle of Theodoret's Christology: A modest suggestion*, JTS 58 (2007), 100–133; M. Richard, *Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'incarnation*, RevSR 14 (1939), 34–61; Ders., *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret de Cyr*, RSPTh 25 (1936), 459–481; Ders., *La lettre the Théodoret à Jean d'Égées*, RSPTh 30 (1941–1942), 415–424; Wie Vasilije Vranic in der seiner Studie zu Theodoret aufgezeigt hat, wurde die Einschätzung von Theodorets Christologie und Orthodoxie in den vergangenen zweihundert Jahren insgesamt immer positiver. Vgl. Vranic, *The Constancy and Development*, Introduction 9. Formal entsprach Theodoret mit Ausnahme von Ephesus (449), wo er ausgeschlossen war, durchgehend der offiziellen Glaubensnorm und war mit seiner wahrscheinlichen Mitarbeit an der Unionsformel sogar entscheidend an ihrer Entwicklung beteiligt.

Anders als im Falle des ebenfalls in Ephesus (449) abgesetzten Euseb von Dorylaeum verlangte das Konzil bei Theodoret eine Untersuchung in einer eigenen Sitzung.

Das Verhalten des Konzils in der Behandlung von Theodorets Fall in der achten (gr. neunten) Sitzung vom 26. Oktober war eine klare Machtdemonstration.<sup>56</sup> Dabei ging es in erster Linie um Theodorets Abgrenzung gegenüber Nestorius und dem Nestorianismus. Noch klarer als bei den Mönchen um Eutyches und den ägyptischen Bischöfen machte das Konzil deutlich, dass es nur die Akzeptanz der konziliaren Glaubensnorm oder den Verzicht auf kirchliche Ämter gab. Anders als bei den zuvor Genannten, deren Fall aufgeschoben wurde, kam das Konzil im Falle Theodorets zu einem sofortigen Erfolg, weil Theodoret bereit war, die Forderungen zu erfüllen.

Theodorets bisherige Teilnahme am Konzil war in der ersten Sitzung heftig umstritten gewesen, seither war er offensichtlich als Teilnehmer akzeptiert worden. In der achten Sitzung zeigten die Bischöfe, dass sich damit keineswegs alle Bedenken gegen ihn in Luft aufgelöst hatten. Die Akten zu dieser Sitzung sind wiederum offensichtlich bearbeitet. Es fehlt jegliche Einleitung und das Protokoll setzt unvermittelt mit den Schreien der (vermutlich: einiger) Bischöfe ein, Nestorius mit dem Anathema zu belegen.<sup>57</sup> Das Fehlen eines richtigen Anfangs könnte auf weitere Tumulte zu Beginn verweisen, die sich gegen die Rehabilitation von Theodoret stellten. Der hitzige Anfang ist auf jeden Fall ein Zeichen dafür, dass der Status und die Person von Theodoret immer noch sehr kontrovers waren.

Theodoret hatte das Anathema über die Person von Nestorius, welches die Bischöfe forderten, bisher verweigert und stattdessen bloß die Nestorius zugeschriebenen Positionen als häretisch verurteilt.<sup>58</sup> Auch diesmal versuchte er, der Forderung auszuweichen und wollte stattdessen seinen Glauben erläutern, um seine Orthodoxie zu beweisen. Er forderte, dass seine Petition an den Kaiser und die Briefe an die Legaten Leos verlesen würden. Die Bischöfe antworteten rüde, sie seien nicht interessiert, irgendetwas zu hören außer dem Anathema über Nestorius.<sup>59</sup> Darauf antwortete Theodoret mit einer allgemeinen

56 Vgl. dazu auch S. Leuenberger-Wenger, *The Case of Theodoret*, 371–382.

57 Conc. Chalc. VIII,4 / gr. IX,4 (ACO II,1,3, 9 [368]).

58 So auch die Klagen von Cyrill an Johannes von Antiochia vgl. Cyrill, ep. (63) ad Joh. Antioch. (ACO I,4, 231). In einem Brief an Andreas von Samosata hatte Theodoret erklärt, wenn sie gezwungen würden, nestorianische Lehren zu verurteilen, so müssten sie klären, was verurteilt würde: die Trennung in zwei Söhne oder dass Christus bloßer Mensch war. Eine allgemeine Verurteilung seiner Lehren komme dagegen einem Anathema über die wahre Religion gleich. Vgl. Thdt, ep. (177) ad Andream Samosatenum (ACO I,4, 102).

59 Conc. Chalc. VIII,6 / gr. IX,6 (ACO II,1,3, 9 [368]).

Erklärung, er verurteile Nestorius, Eutyches und alle, die von unorthodoxem Glauben seien.<sup>60</sup> Die Bischöfe waren damit aber nicht zufrieden und insistierten auf einem Anathema über Nestorius, seine Lehren und seine Freunde. Damit wird deutlich, dass sie ein Anathema über die Person forderten und es nicht genügte, bloß seine Lehren zu verdammen. Es galt als häretisch, Nestorius irgendwelche Sympathie zu zollen. Theodoret reagierte wütend und antwortete, er sei nicht daran interessiert, seinen Bischofssitz wiederzuerlangen, sondern wolle seine Orthodoxie beweisen, da man ihn in Ephesus (449) als Häretiker verurteilt habe.<sup>61</sup> Dann fügte er wiederum hinzu, er belege Nestorius, Eutyches und alle, die von zwei Söhnen sprächen, mit dem Anathema. Diese Worte Theodorets befriedigten seine Kritiker wiederum nicht. Sie insistierten noch einmal, dass das Anathema über Nestorius und seine Sinnesgenossen deutlicher sein müsse. Theodoret antwortete, er werde gar nichts mehr sagen und nur noch glauben, wenn das Konzil ihm nicht erlaube, seinen Glauben zu erläutern. Damit provozierte er Rufe, man solle den Häretiker und Nestorianer abführen.<sup>62</sup> Diesmal realisierte Theodoret, dass Diskussionen zwecklos waren und die Bischöfe ihn ohne ein Anathema als Nestorianer abstempeln würden. Daher erklärte er „Anathema über Nestorius und über denjenigen, der die heilige Jungfrau Maria nicht Theotokos nennt, und denjenigen, der den eingeborenen Sohn in zwei Söhne teilt.“<sup>63</sup> Dann fügte er hinzu, er habe die Glaubensdefinition und den *Tomus Leonis* unterschrieben und glaube entsprechend. Er beendete seine Rede mit einem „und nach all dem möget ihr bewahrt werden.“<sup>64</sup>

Bei diesem Kulminationspunkt intervenierten wieder einmal die Beamten und erklärten, dass aufgrund des Anathemas über Nestorius und der Unterschrift unter die Glaubensdefinition und den *Tomus Leonis* alle Zweifel an der Orthodoxie Theodorets beseitigt seien.<sup>65</sup> Die einzige verbleibende Aufgabe des Konzils sei der Beschluss der Bischöfe, dass Theodoret sein Amt wiedererlange. Damit unterband der kaiserliche Beamte Anatolius wie schon in der ersten Sitzung weitere Proteste und Diskussionen im Falle Theodorets und stellte Tat-

60 Conc. Chalc. VIII,7 / gr. IX,7 (ACO II,1,3, 9 [368]).

61 Conc. Chalc. VIII,9 / gr. IX,9 (ACO II,1,3, 9 [368]).

62 Conc. Chalc. VIII,12 / gr. IX,12 (ACO II,1,3, 9 [368]).

63 Conc. Chalc. VIII,13 / gr. IX,13 (ACO II,1,3, 9,27–29 [386,27–29]): Ἀνάθεμα Νεστορίῳ καὶ τῷ μὴ λέγοντι θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν καὶ τῷ εἰς δύο υἱοὺς μερίζοντι τὸν ἕνα υἱὸν τὸν μονογενῆ.

64 Conc. Chalc. VIII,13 / gr. IX,13 (ACO II,1,3, 9,29 f. [386,29 f.]): καὶ μετὰ ταῦτα πάντα σώζισθε. Gaddis und Price deuten diese letzten Worte in ihrer Übersetzung überzeugend als einen ironischen Segen. Vgl. Price/Gaddis, Acts of the Council of Chalcedon 2, 255 Anm. 11.

65 Conc. Chalc. VIII,14 / gr. IX,14 (ACO II,1,3, 9 [386]).



sachen her. Zugleich interpretierte er die Bedeutung und Reichweite der Glaubensdefinition als Richtschnur der Orthodoxie und der Amtsfähigkeit. Insofern Theodoret diese beiden verbindlichen Dokumente unterzeichnet und sich vom verurteilten Häretiker Nestorius distanziert hatte, sollte seine Orthodoxie anerkannt werden.

Nach dieser Entscheidung des Vorsitzenden Anatolius folgte die Akklamation der Bischöfe. Die Bischöfe (auch hier sicher wieder nur die einen) riefen nun: „Theodoret ist des Bischofsstuhles würdig! Setzt den Orthodoxen wieder in die Kirche ein! Möge die Kirche den Hirten zurückerhalten! Möge die Kirche den orthodoxen Lehrer zurückerhalten.“<sup>66</sup> Darauf folgten die Zustimmungsbzeugungen der Bischöfe. Ob weitere Kritik laut wurde, ist nicht belegt.

Wie üblich gaben die Legaten Leos als erste ihr Urteil ab. Sie bezeugten explizit die Orthodoxie von Theodoret und interpretierten die Entscheidung des Konzils als eine Bestätigung der Entscheidung von Leo, welcher Theodoret schon vor dem Konzil in die Kommunion zurückgenommen und seine Absetzung für ungültig erklärt hatte. Als nächste bestätigten Anatolius von Konstantinopel und Maximus von Antiochia die Orthodoxie von Theodoret. Beide verwiesen auf seine Verurteilung von Nestorius und Eutyches, wobei Maximus auch noch auf seine Unterschrift unter die Glaubensdefinition hinwies. Mit Juvenal von Jerusalem beginnen die Aussagen, welche bloß ihre Zustimmung zum Konzilsbeschluss bezeugten, ohne die Orthodoxie von Theodoret zu bestätigen. Allerdings sind nur noch die Aussagen von vier weiteren Bischöfen aufgezeichnet, danach folgte Zustimmung per Akklamation. Auch hier geben die Akten keinen klaren Eindruck vom Stimmungsbild gegenüber Theodoret. Es ist aber am plausibelsten, die Voten der Bischöfe pro und contra Theodoret wie schon in der ersten Sitzung zwei verschiedenen Parteien zuzuschreiben, selbst wenn diese Unterscheidung in den Protokollen fehlt. Allerdings nahmen die ägyptischen Bischöfe nicht mehr teil und die illyrischen und palästinischen Bischöfe hatten in den vorangegangenen Sitzungen zur Verabschiedung der Glaubensdefinition einsehen müssen, dass jeglicher Widerspruch gegen die Position der kaiserlichen Beamten auf die eine oder andere Art und Weise behoben wurde.

Die Sitzung zu Theodoret zeigt auf, wie die Bischöfe in unterschiedlicher Weise auf eine Linie gebracht wurden. Während Theodoret durch die Androhung, ihn als Ketzler zu verurteilen, zu einem Anathema über Nestorius ge-

66 Die Akklamation ist unterschiedlich aufgezeichnet in der lateinischen und der griechischen Version. Im Griechischen ist der Text im Sinne der Konzilsentscheidung von 553 mit der Verurteilung der Schriften Theodorets von „orthodoxer Lehrer“ zu „Bischof“ verändert worden. Vgl. dazu E. Schwartz, ACO II,1,3, 10, krit. Apparat zu Zeile 5.

bracht wurde, fand der Widerspruch der Gegner Theodorets durch das erzwungene Anathema und die Entscheidung des Vorsitzenden ein Ende. In beiden Fällen war es kaum echte Überzeugung, welche zum Einlenken führte, sondern eher die Einsicht, dass Widerstand angesichts des massiven Drucks zwecklos war und nur zu eigenem Schaden führte.

Aus der Darstellung der Ereignisse in den Akten ergeben sich verschiedene Beobachtungen. Obwohl eine Anzahl Bischöfe die Orthodoxie von Theodoret in Frage stellte, fällt auf, dass sie ihn mit keinerlei konkreten Häresievorwürfen oder häretischen Äußerungen konfrontierten. Sie zeigten auch kein Interesse an einer Erläuterung seines Glaubens. Noch mehr erstaunt, dass die Kritik Theodorets an Cyrill mit keinem Wort erwähnt wird, obwohl dies die Proteste in der ersten Sitzung dominiert hatte. Allerdings fehlten inzwischen die ägyptischen Bischöfe. Die Bischöfe interessierte einzig das Anathema über Nestorius, seine Lehren und seine Freunde. Die Akten zeigen dabei eine große Geschlossenheit der Bischöfe. Dieses Insistieren ist vor dem Hintergrund der Befürchtung vieler Bischöfe zu sehen, man werde das Konzil als nestorianisch verurteilen. Eine explizite Distanzierung von Nestorius entsprach daher dem Interesse sämtlicher Bischöfe und erklärt die geschlossene Front in der Forderung nach dem Anathema über Nestorius. Die Tatsache, dass das Konzil Theodoret dazu brachte, ein offizielles Anathema über Nestorius auszusprechen, war kirchenpolitisch ein Erfolg. Damit bekräftigte das Konzil öffentlich, dass es keinerlei Sympathien gegenüber verurteilten Häretikern duldet und in der Einforderung seiner Normen von den Bischöfen unerbittlich war. Mit seiner Unterwerfung unter die Forderung des Konzils bekräftigte Theodoret implizit dessen Autorität, was für die Bischöfe nach dem bisherigen Gang der Ereignisse ein wichtiger Erfolg war.<sup>67</sup> Die Rehabilitation von Theodoret entsprach auch der Richtlinie, welche das Konzil selbst aufgestellt hatte, wonach das Kriterium der Orthodoxie die Unterschrift unter den *Tomus Leonis* und die Glaubensdefinition sein sollte. Theodoret erfüllte diese Vorgaben und bot damit gemäß dem vom Konzil errichteten Standard keinen Grund zu weiteren Verdächtigungen.<sup>68</sup>

Nach der offiziellen Rückgabe des Bischofssitzes und der Rehabilitation von Theodoret wurden weitere Bischöfe aufgerufen, ihren Sympathien abzu-

67 Da Dioscur sich geweigert hatte zu kooperieren und im Falle der ägyptischen Bischöfe und der Archimandriten in Konstantinopel Aufschub gewährt worden war.

68 Gegen Gray, *The Legacy of Chalcedon*, 223, der die Rehabilitation von Theodoret und Ibas als „unconvincing in the extreme“ ansieht. Die Rehabilitation von Theodoret und Ibas wurde auch erst zu Ende des fünften Jahrhunderts wieder zum Konfliktfeld, als Philoxenus von Mabbug seinen Feldzug gegen die antiochenischen Theologen startete.

schwören und ihre Rechtgläubigkeit zu bezeugen. Johannes von Germanicia,<sup>69</sup> Sophronius von Constantina, der unter dem Namen Sophronius von Tella in Ephesus (449) des Nestorianismus und der Magie angeklagt worden war,<sup>70</sup> sowie Amphilochius von Side, ein entschiedener Sympathisant von Dioscur, der sich in der dritten Sitzung dafür eingesetzt hatte, Dioscur mehr Zeit zu geben.<sup>71</sup> Alle diese Bischöfe sprachen ohne Zögern die von ihnen verlangten Anathematismen. Sie bezeugten damit die Effizienz und den Erfolg der harten Haltung des Konzils gegenüber Theodoret.

Zum Abschluss dieser Sitzung erklärten die kaiserlichen Beamten, dass nun, da das Konzil wieder vollständig ausgesöhnt und die Differenzen beigelegt seien, die Zeit komme, diese Übereinstimmung (ὁμόνοια) zu halten.<sup>72</sup> Damit implizierten sie vermutlich, dass der Status dieser Bischöfe nicht wieder hinterfragt werden dürfe.

#### 4.1.4 *Der Fall des Ibas von Edessa und die Annullierung der Beschlüsse von Ephesus (449)*

Ein ähnlicher Fall wie Theodoret war Ibas, allerdings mit gewissen Akzentverschiebungen insofern Ibas auch Mängel in der Amtsführung vorgeworfen worden waren und der Kaiser seine Entfernung aus dem Amt angeordnet hatte. Die Untersuchung des Falls erstreckte sich über zwei Sitzungen (*actiones* 9–10 / gr. 10–11), weil sich die Bischöfe im ersten Anlauf nicht zu einer Entscheidung durchringen konnten.

Ibas war wie Theodoret eine prominente Figur unter den Bischöfen der Diözese Oriens. Als Metropolit von Edessa stand er einem der großen alten Zentren

69 Vgl. Thdt, ep. 147 (PG 83, 1409C) an Johannes von Germanicia über die Festsetzung der Anathematismen Cyrills in Ephesus (449) und die Absetzung von Domnus, der sich geweigert hatte, sie anzuerkennen.

70 Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 2, 251 Anm. 4 und Akten der Ephesinischen Synode, VI, 80–85. Sophronius war gemäß den Akten von Ephesus (449) ein Cousin von Ibas. Ihm wurden neben den Lehren des Nestorius auch magische Praktiken vorgeworfen. Sein Fall wurde jedoch auf Antrag von Thalassius von Caesarea an den Nachfolger des Ibas (Nonnus) auf dem Metropolitsitz von Edessa zurückgegeben, wo offenbar keine Konsequenzen gegen ihn gezogen wurden, da er als ordentliches Mitglied in Chalcedon dabei war.

71 Conc. Chalc. III,29 / gr. II,29 (ACO II,1,2, 12 [208]). Amphilochius war nicht in Ephesus (449) dabei gewesen. Nach der Chronik des Pseudo-Zacharias lehnte er allein in der Umfrage des Kaisers Leo im *Codex encyclius* die Glaubensdefinition ab. Vgl. auch Ps.-Zach., Chron. IV,7 (CSCO 83, 178f. Brooks). Die Antwort des Amphilochius ist allerdings nicht in der lateinischen Version des *Codex encyclius* erhalten, Ausschnitte sind erhalten bei Michael Syrus, Chron. IX,5 (251–253 / 144–148 Chabot).

72 Conc. Chalc. VIII,32 / gr. IX,32 / gr. X,32 (ACO II,1,2, II [370]).

des Christentums vor. Edessa lag im syrischen Sprachraum an der Grenze zum armenischen Königreich und war durch seine Schule ein bedeutendes kulturelles Zentrum. Ibas war der Nachfolger des charismatischen Bischofs Rabbula, der sich bei den Orientalen durch seine Fahnenwechsel nach dem Konzil von Ephesus (431) unbeliebt gemacht hatte und mit Acacius von Melitene zu einem der wichtigsten Kämpfer für die miaphysitische Theologie geworden war. Rabbula, aus angesehener Familie stammend, hatte in Edessa unter dem Volk und insbesondere unter den Mönchen viele Anhänger. Rabbulas asketischer Lebenswandel, sein Charisma und seine intensive Armenfürsorge hatten ihm in Edessa viele Bewunderer eingebracht, was den schweren Stand von Ibas erklärt.<sup>73</sup> Ibas dagegen vertrat eine andere Gruppe von Christen in Edessa. Er war als Übersetzer an der berühmten Schule der Perser tätig gewesen, die für die Verbreitung der griechischen Literatur im syrischen Sprachraum zuständig war.<sup>74</sup> Ibas repräsentierte als Vertreter der Schule sicher eher die Intellektuellen in der Kirche Edessas. Die Schule war ein Anziehungspunkt auch für das nahe Perserreich und Armenien und Theodor von Mopsuestia galt in der Schule als überragende kirchliche Autorität; seine Schriften wurden kopiert und übersetzt. Unter Rabbula musste Ibas seine Tätigkeit aufgrund seiner theologischen Nähe zu Theodor von Mopsuestia aufgeben.

Als Rabbula starb, setzte sich mit Ibas die Konkurrenzpartei zu Rabbula durch, was darauf hindeutet, dass Rabbulas Solidarisierung mit Cyrill und die Verfolgung seiner theologischen Gegner in Edessa nicht nur Freunde fand. Einfluss auf die Wahl nahm vermutlich auch der antiochenische Bischof. Es war im Interesse Antiochias, dass in Edessa wieder stärker die antiochenische Linie vertreten wurde.<sup>75</sup> Schon bald nachdem Ibas zum Nachfolger von Rabbula gewählt worden war, wurde er im Sinne seiner theologischen Position aktiv. Ein Zwischenfall, der im Osten einigen Widerhall hatte, war seine Übersetzung und Verbreitung der verurteilten *Capitula* aus dem *Tomus ad Armenios* von Proclus von Konstantinopel und der missglückte Versuch von Proclus, die Bischöfe der Diözese Oriens zur Verurteilung der *Capitula* zu zwingen.<sup>76</sup> Ibas zog sich dabei aber den Ruf eines Nestorianers zu, da die Kampagne gegen Theodor auf Cyrills Bemühen fußte, Theodor als Vater des Nestorianismus zu überführen.

Der Fall von Ibas wurde auf dem Konzil von Chalcedon verhandelt, weil er als einer der Verurteilten von 449 wie Euseb und Theodoret an den Kaiser

73 Zu Rabbula vgl. auch oben Kap. 1.6.2.

74 Vgl. Rammelt, Ibas von Edessa, Kap. 3 Biographische Notizen, 41–46. Rammelt nimmt an der Schule auch eine gewisse Lehrtätigkeit von Ibas an, ebd. 45.

75 Vgl. dazu Rammelt, Ibas von Edessa, 146.

76 Vgl. oben, Kap. 1.1.4.

appelliert hatte. Anders als die beiden war er aber nicht bereits vor dem Konzil vorläufig rehabilitiert worden. Deshalb hatte nicht Ibas, sondern sein Nachfolger Nonnus am Konzil teilgenommen. Nonnus wird auch als Teilnehmer der Sitzungen über Ibas in den Listen aufgeführt und sollte nach dem Tod des Ibas in sein Amt zurückkehren.

Die erste der beiden Sitzungen zu Ibas fand gleich nach der Sitzung zu Theodoret statt, die zweite am darauffolgenden Tag (27. Oktober). Ibas trat ein und richtete sich mit seiner Klage an den Konzilsvorsitzenden. Er beschwerte sich darüber, dass er seit seiner Absetzung ständig seine Unterkunft habe wechseln müssen. Dann verwies er darauf, dass die Vorwürfe, aufgrund derer man ihn in Ephesus verurteilt hatte, schon zuvor an einer Synode in Tyrus und Berytus (Beirut) unter Bischof Photius untersucht und für nichtig befunden worden waren. Die Beamten fragten, wie das Konzil vorzugehen wünsche, und die Legaten erklärten, man solle die Dokumente, welche die Unschuld von Ibas bekundeten, verlesen. Ibas selbst präsentierte das entsprechende Dokument, ein kurzes Protokoll der Synode von Tyrus vom 29. Februar 449.<sup>77</sup> Nach der Verlesung forderte der Vorsitzende die Bischöfe zur Stellungnahme auf. Paschasinus wollte zuerst von den Bischöfen Photius und Eustathius von Berytus wissen, ob sie den Inhalt des Dokuments bezeugten. Beide waren dazu bereit. Die erneute Aufforderung an die Bischöfe, ihr Urteil abzugeben, erntete Schweigen, worauf der Vorsitzende entschied, dass die Bischöfe am nächsten Tag über den Fall entscheiden sollten.<sup>78</sup>

Die Sitzung am darauffolgenden Tag begann wieder mit der Klage des Ibas über seine ungerechtfertigte Absetzung und seine Behandlung. Auffällig ist, dass Ibas nicht Dioscur, sondern Eutyches als Drahtzieher seiner Verurteilung nannte.<sup>79</sup> Die Beamten forderten nun ein Urteil. Einige Bischöfe erklärten, dass man niemanden in Abwesenheit verurteilen dürfe, wie dies bei Ibas geschehen sei. Auch seien die Untersuchungen in Tyrus und Berytus zu Gunsten von Ibas

77 Die Datierung im Dokument ist doppelt, aber inkongruent. Eine lokale Datierung von Tyrus, die 125 v. Chr. beginnt, datiert auf Februar 574 (=449) nach der Zeitrechnung von Tyrus, welche im Jahre 125 beginnt, und eine römische, welche die Synode auf den 25. Februar 448 datiert. Dieses Datum ist aus verschiedenen Gründen schwierig. Einerseits ist der kaiserliche Auftrag, die Vorwürfe gegen Ibas zu klären, auf den 26. Oktober 448 datiert, vgl. Conc. Chalc. x,27 / gr. xi,27 (ACO II,1,3, 19 [378]). Photius war aber erst seit September 448 Bischof von Tyrus und das Jahr begann in der Chronologie von Tyrus im September und dauerte bis August. Price/Gaddis datieren deshalb plausibel auf den 25. Februar 449. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 2, 261 Anm. 6–7.

78 Conc. Chalc. ix,13 / gr. x,13 (ACO II,1,3, 16 [375]).

79 Ibas beklagte sich, Uranius von Hemerium sei von Eutyches bestochen worden ix,4 / gr. x,4 (ACO II,1,3, 16). vgl. Frend, *Monophysite Movement*, 34 Anm. 2.

ausgefallen. Dem stimmten die meisten Bischöfe zu, einige hingegen forderten, dass die Ankläger zur Sprache kommen sollten.<sup>80</sup> Aufgrund der unpräzisen Angaben ist er schwer abzuschätzen, in welchem Verhältnis die Unterstützer und die Kritiker von Ibas standen.

Die Beamten ließen die Kläger Theophilus, Euphrasius, Antiochus und Abramius eintreten. Der Diakon Theophilus forderte die Verlesung der Akten von Berytus, welche die Klagen gegen Ibas enthielten und seiner Ansicht nach zeigten, dass Ibas zu Recht abgesetzt worden sei.<sup>81</sup> Der Vorsitzende fragte, ob sie Ibas anklagen oder anhand der Akten von Berytus über den Glauben diskutieren wollten. Theophilus erklärte, dass die Ankläger von Berytus nicht anwesend seien und er selbst keine Anklage erheben wolle. Er begründete dies damit, dass er die Stadt und ihre Gewalttätigkeit kenne. Wenn man einen Zeugen habe, trete er nicht auf und die Klage werde abgewiesen.<sup>82</sup> Offenbar war Theophilus der Ansicht, ein potentieller Zeuge würde exkommuniziert, unter Druck gesetzt oder eingeschüchtert, so dass er nicht aussagen würde. In Tyrus scheiterte die Anklage gegen Ibas aus Mangel an Zeugen. Die Exkommunikation von Anklägern durch den Bischof war durchaus verbreitet, darauf spielte Theophilus wohl an. Dieselbe Strategie hatte Anatolius von Konstantinopel gegen die Archimandriten und Kleriker aus Konstantinopel anzuwenden versucht<sup>83</sup> und Ibas selbst hatte vor der ersten Untersuchung seine Ankläger exkommuniziert, denn wer exkommuniziert war, wurde als Kläger vor einem kirchlichen Gericht nicht zugelassen.<sup>84</sup>

Der Vorsitzende ging auf diese Vorwürfe nicht ein, sondern fragte, ob Theophilus seine Anklagen bezeugen könne. Theophilus hatte dazu die Akten von Berytus und Ephesus (449) dabei und versuchte, unter den Bischöfen Unterstützung zu finden. Er erklärte, Thalassius von Caesarea und Euseb von Ancyra seien gut über die Vorgänge informiert und hätten die Akten erhalten. Sie könnten bestätigen, was geschehen sei. Euseb von Ancyra erklärte aber, er habe die Akten nie zugeschickt bekommen und wisse nicht mehr als alle anderen Teilnehmer. Zudem enthielten die Akten von Ephesus (449) die Deposition von einer ganzen Reihe von Personen. Damit setzte Euseb den Fall von Ibas den

80 Conc. Chalc. x,3,5 / gr. XI,3,5 (ACO II,1,3, 17 [376]).

81 Conc. Chalc. x,10 / gr. XI,10 (ACO II,1,3, 17 [376]).

82 Conc. Chalc. x,12 / gr. XI,12 (ACO II,1,3, 17 [376]).

83 Conc. Chalc. IV,71 (ACO II,1,2, 115 [31]).

84 Gemäß Kanon 6 des Konzils von Konstantinopel 382. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 2, 279 Anm. 51. Der Grundsatz wurde in Chalcedon in Kanon 21 noch einmal aufgenommen und explizit gefordert, die Kläger müssten zuerst auf ihren Status untersucht werden.

Fällen der bereits rehabilitierten Personen gleich. Auch Thalassius von Caesarea gab an, nicht mehr als alle anderen zu wissen. Beide Bischöfe weigerten sich, die anklagenden Kleriker zu unterstützen. Die Beamten fragten, ob Ibas bei der Absetzung in Ephesus (449) präsent gewesen sei, was Euseb und Thalassius verneinten. Diese Frage nach dem formal korrekten Vorgehen steuerte die Entwicklung der Befragung maßgeblich, nahm aber zugleich die Argumentation auf, welche die Bischöfe bereits vor dem Eintreten des Personenkreises um Theophilus eingenommen hatten. Die Bischöfe der Diözese Oriens riefen sogleich wieder, niemand dürfe in Abwesenheit verurteilt werden, beriefen sich also auf die formale Unzulässigkeit der Verurteilung.<sup>85</sup> Theophilus dagegen insistierte noch einmal, dass die Akten verlesen werden sollten, was auch geschah.

Eine Reihe von Klerikern – Samuel, Maras, Cyrus und Eulogius – hatte ursprünglich in Antiochia, vermutlich um Ostern 447, gegen Ibas geklagt.<sup>86</sup> Neben Ibas waren auch sein Neffe Daniel, Bischof von Carrhae (Harran), und Johannes von Theodosiopolis angeklagt worden. Die Hauptanklagepunkte waren Häresie, Veruntreuung von Geldern, die für die Befreiung von Gefangenen gedacht waren, sowie der Verkauf von liturgischen Geräten für den Freikauf von Gefangenen.<sup>87</sup> Allerdings war ein Teil der Kläger noch vor der Verhandlung des Falls nach Konstantinopel gegangen, um die Klagen auch beim Kaiser und Bischof Flavian vorzubringen.<sup>88</sup> Der Kaiser hatte angesichts der Appellation der Kläger angeordnet, dass der Fall von Eustathius von Berytus, Photius von Tyrus und Uranius von Hemerium geklärt werden sollte.

Diese Untersuchung begann gemäß den Akten in Tyrus und wurde aufgrund von Unruhen nach Berytus verschoben. Claudia Rammelt hat allerdings dafür plädiert, dass diese Reihenfolge umzukehren sei, da der Anklagelibellus, welcher die Grundlage der Verhandlung darstellt, den Akten von Berytus zuge-

85 Conc. Chalc. x,19 / gr. XI,19 (ACO II,1,3, 18 [377]).

86 Vgl. Rammelt, Ibas von Edessa, 165.

87 Conc. Chalc. x,73 / gr. XI,73 (ACO II,1,3, 24–26 [383–385]). Andere Anklagepunkte betrafen insbesondere die Affäre von Daniel von Carrhae (Harran) und Veruntreuungen durch diese Frau.

88 Dabei hatten sich zwei der Ankläger von Ibas nicht an die Anordnung von Domnus von Antiochia gehalten, sie müssten bis zur Klärung der gegenseitigen Anklagepunkte (ihre gegen Ibas und ihre Exkommunikation durch Ibas) genau untersucht worden seien. Da sie vermuteten, Domnus sei gegen sie eingenommen, waren sie nach Konstantinopel gereist, um die Unterstützung des Kaisers und Flavians zu erbitten. Daraufhin bestätigte Domnus ihre Exkommunikation. Allerdings wurden sie (vermutlich auf Anordnung des Kaisers) in den darauffolgenden Anhörungen in Berytus und Tyrus angehört. Vgl. Rammelt, Ibas von Edessa, 154–160.

ordnet ist.<sup>89</sup> Die achtzehn Anklagepunkte im *libellus* von Berytus warfen Ibas und seinem Neffen Daniel<sup>90</sup> verschiedene Formen des Amtsmissbrauchs vor: die Unterschlagung von Geldern, unlautere Weihen, die Entgegennahme von Geld für Weihen sowie eine eher summarische Anklage des Nestorianismus.<sup>91</sup> In Antiochia hatte Domnus signalisiert, dass er nicht bereit sei, die Häresieanklagen als triftig anzuerkennen, und die Kläger sich auf die anderen Punkte zu stützen hätten. Allerdings kam die Diskussion in Berytus dennoch rasch auf die Frage der Orthodoxie. Die Kleriker warfen Ibas vor, er habe vor einer Versammlung seiner Kleriker anlässlich der Übergabe von Ostergeschenken drei Jahren zuvor gesagt: „Ich beneide Christus nicht, Gott geworden zu sein.“<sup>92</sup> Der Ausspruch, den Ibas vehement bestritt, implizierte eine adoptianische Christologie, wie sie Paul von Samosata zugeschrieben wurde, wie sie aber auch Nestorius vorgeworfen worden war. Da die Ankläger keine weiteren Zeugen für ihre Klage vorweisen konnten und Ibas selbst diese Aussage vehement bestritt, und einen Brief seines Klerus vorlegte, der bezeugte, nie eine derartige Aussage aus seinem Mund gehört zu haben, wurde die Häresieanklage gegen Ibas fallengelassen. Dagegen brachten die Ankläger einen neuen Punkt vor, nämlich, dass Ibas Cyrill einen Häretiker genannt habe, was sich auf die Kritik von Ibas an den Anathematismen Cyrills bezog.<sup>93</sup> Ibas erklärte darauf, dass er Cyrill für einen Häretiker gehalten habe, als er seine Position noch nicht mit der Unionsformel erklärt habe. Die Ankläger insistierten jedoch, er habe Cyrill auch nach seinem Tode noch einen Häretiker genannt. Als Beweis für diese Behauptung brachten die Kläger den Brief des Ibas an den Perser Mari vor. Diesen Brief hatte Ibas geschrieben, als er noch Presbyter war.<sup>94</sup> Mari, der Adressat, wird unterschiedlich verortet. Klar ist, dass Ibas ihn aus der Schule von Edessa kannte. Wo Mari lebte und welche Position er zum Zeitpunkt innehatte, als Ibas seinen Brief schrieb, ist strittig und offen. Vorgeschlagen wurde ein Amt als Bischof

89 Für die Vorgänge vgl. insbesondere Rammelt, Ibas von Edessa, Kap. 5,4, hier 162 f. Das Argument von Rammelt ist nicht zwingend, man konnte den *libellus* auch im Nachhinein der Synode in Berytus zugeordnet haben.

90 Daniel hatte gemäß der Angabe von Photius in Ephesus 449 selbst eine Rücktrittsankündigung eingereicht, da man ihn öffentlicher Gewalttätigkeit überführt hatte. Vgl. Akten der Ephesinischen Synode von 449, 14 f.

91 Conc. Chalc. x,73 / gr. XI,73 (ACO II,1,3, 24–26 [383–385]).

92 Conc. Chalc. x,81 / gr. XI,81 (ACO II,1,3, 27,3 [386,3]): οὐ φθονῶ τῷ Χριστῷ γενομένῳ θεῷ.

93 Conc. Chalc. x,119 / gr. XI,119; x,125 / gr. XI,119 (ACO II,1,2, 30 f. [389 f.]).

94 Conc. Chalc. x,138 / gr. XI,138 (ACO II,1,3, 32–34 [391–393]). Der Brief zeigt, dass Ibas Cyrill offensichtlich auch nach der Einigung noch ein Häretiker nennen konnte, allerdings bezog sich Ibas dabei auf die Ansichten, die Cyrill in Ephesus vertreten hatte und dann in der Unionsverhandlung (in der Sichtweise der Orientalen) revidiert hatte.



oder Presbyter, vermutlich auch als Mönch, möglicherweise in Rēv-Ardašir.<sup>95</sup> Der Brief an Mari stellte keine offizielle kirchliche Stellungnahme dar, sondern diente der informellen Information.

Der Brief war insofern umstritten, als Ibas darin die traditionelle antiochenische Christologie als orthodox beschrieb und die Ansichten Cyrills von Ephesus (431), vor allem den Theopaschismus, als häretisch bezeichnete. Der Brief schweigt auch über die Verurteilung von Nestorius, die allerdings zur Entstehungszeit des Briefes noch sehr umstritten war.<sup>96</sup> Ibas erklärte aber in dem Brief, dass Cyrill in der Unionsverhandlung seine häretischen Sichtweisen revidiert und alle mit dem Anathema belegt habe, die von der Gottheit Leiden aussagten oder von einer Natur sprachen.<sup>97</sup> Zum Ende des Briefes anerkannte Ibas, dass er nun nicht mehr denke, Cyrill sei ein Häretiker.<sup>98</sup> Theologisch aufschlussreich ist, dass Ibas schreibt, die Kritiker von Nestorius glaubten, er lehre, Christus sei bloßer Mensch und stehe in der Tradition des Paulus von Samosata.<sup>99</sup> Bei diesen Kritikern wird Nestorianismus nicht als Spaltung in zwei Söhne definiert, sondern als Adoptianismus, was auch Ibas in der Anklage durch die Kleriker vorgeworfen wurde. Insofern Ibas sich im Brief an Mari deutlich von dieser Lehre distanziert hatte, vertrat er selbst kaum solche Lehren. Allerdings ist es plausibel, dass der Vorwurf des Adoptianismus das Bild des Nestorianismus widerspiegelt, wie es in Edessa vorherrschte. Das brachte seine Ankläger dazu, diesen Vorwurf auch gegen Ibas zu erheben. Auch die Glaubensdefinition fasst Nestorianismus als den Glauben, dass der von der

95 So Rammelt, Ibas von Edessa, 51. Rammelt plädiert aufgrund der Bezeichnungen des Ibas als „deine Heiligkeit“ dafür, dass Mari zumindest eine durch ihre Glaubenspraxis ausgezeichnete und angesehene Person, gut aber auch ein Kleriker oder Bischof war. Die Lokalisierung ist schwierig. M. van Esbroeck hat den umstrittenen Vorschlag gemacht, das Mari zusammen mit Marcellus Archimandrit der Akoimeten in Konstantinopel war. Dagegen spricht, dass Mari als Archimandrit in Konstantinopel kaum die Informationen von Ibas aus Edessa gebraucht hätte und auch nicht die geeignete Person gewesen wäre, dessen Informationen dort zu verbreiten, wie Ibas erwähnt. Der Name Mari war unter syrischen Christen verbreitet, und nichts weist darauf hin, dass der in einem arabischen Brief genannte Mari, auf den van Esbroeck seine Argumentation stützt, mit dem Adressaten von Ibas identisch sein könnte. Vgl. M. van Esbroeck, *Who is Mari, the addressee of Ibas' letter*, JThS 38 (1987), 129–135.

96 Vgl. oben Kap. 1.1.4.

97 Conc. Chalc. x,138 / gr. xi,138 (ACO II,1,3, 34,23–25 [393]).

98 Darauf verwies Euseb von Nicomedia in seinem Votum, vgl. Conc. Chalc. x,173 (ACO II,3,3, 51 [490]). Es fehlt in den griechischen Akten und ist nur lateinisch überliefert. Schwartz hat gezeigt, dass dieses Votum nach der Verurteilung der drei Kapitel herausgestrichen wurde. Vgl. zur griechischen Version in Conc. Chalc. xi,173 (ACO II,1,3, 41 [400]) auch die Anmerkung im textkritischen Apparat.

99 Conc. Chalc. x,138 / gr. xi,138 (ACO II,1,3, 32,18–21 [391]).

Jungfrau Maria Geborene ein bloßer Mensch gewesen sei.<sup>100</sup> Die Formel von Ibas selbst war: zwei Naturen, eine Kraft, eine Person, die der eine Sohn und Herr Jesus Christus ist.<sup>101</sup> Entschieden war seine Ablehnung des Theopaschismus. Das klingt in den von seinen Gegner angeführten und von ihm bestrittenen Aussagen an, die Juden sollten sich nicht rühmen, Gott gekreuzigt zu haben, denn sie hätten einen Menschen gekreuzigt.<sup>102</sup>

Der Brief bestätigte damit nur teilweise den Punkt der Kläger, Ibas habe Cyrill auch nach der Einigung noch einen Häretiker genannt, denn im Brief bezog sich Ibas nur auf den Standpunkt Cyrills vor der Einigung. Die Orthodoxie der Anathematismen war umstritten geblieben, in der Unionsverhandlung hatte man sie stillschweigend übergangen.<sup>103</sup> Vergleichbar provokative Äußerungen wie bei Ibas finden sich auch bei Cyrill noch nach den Unionsverhandlungen. So erklärte er in einem Brief an den Kaiser, die Orientalen würden das Bekenntnis von Nicaea häretisch verfälschen.<sup>104</sup> Der Brief an Mari ist damit eher ein Zeugnis für den Auslegungs- und Interpretationskampf nach 433, bei dem auf beiden Seiten versucht wurde, die Position der anderen als häretisch zu deklarieren. Die Tatsache, dass der Brief in Edessa bekannt war, zeugt davon, dass er eine gewisse Verbreitung fand.

Ibas konnte in Berytus glaubhaft machen, dass er Cyrill nach der Union als orthodox anerkannt hatte. Das genügte sowohl der Untersuchungskommission in Berytus als auch dem Konzil in Chalcedon, als die Akten verlesen wurden.<sup>105</sup> Da in Chalcedon die Anathematismen von Cyrill nicht als orthodoxe Norm

<sup>100</sup> Vgl. v.34 (ACO II,1,2, 129,6–8 [325,6–8.]): διὰ δὲ τοὺς τὸ τῆς οἰκονομίας παραφθεῖρειν ἐπιχειροῦντας μυστήριον καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸν ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου τεχθέντα Μαρίας ἀναιδῶς ληρωδοῦντας. Für Nestorius bestand aber die Verbindung von Gott, dem Sohn, und seiner menschlichen Natur vom ersten Augenblick an, indem der Sohn sich im Leib Marias eine menschliche „Bewohnung“ erschuf. Die Kritik von Nestorius gegen den Begriff Theotokos richtete sich dagegen, dass der ewige Logos seine Existenz nicht zeitlich aus Maria hat und besagte nicht, dass Maria einen bloßen Menschen geboren hatte. Vgl. oben, Kapitel 1.4.1.

<sup>101</sup> Conc. Chalc. x,138 / gr. XI,138 (ACO II,1,3, 33,1f. [392,1f.]): δύο φύσεις, μία δύναμις, ἐν πρόσωπον, ὅπερ ἐστὶν εἰς υἱὸς κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Tatsächlich sollten die Monenergeten im siebten Jahrhundert eine ähnliche Formel aufstellen.

<sup>102</sup> Vgl. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode, 44,36–38 / 45,36–38 (Übers.) und Rammet, Ibas von Edessa, 95. In dieselbe Kategorie fällt auch die Ibas zugeschriebene Aussage, „Wenn Gott gestorben wäre, wer ist, der ihn lebendig gemacht?“ Flemming, Akten der Ephesinischen Synode, 44,45 / 45,45 (Übers.).

<sup>103</sup> Weder der Unionsbrief noch der Brief von Johannes an den Kaiser und an Papst Sixtus thematisierten die Anathematismen explizit, sondern konzentrierten sich ganz auf die erreichte Einigung. Vgl. ACO I,1,7, 157f.

<sup>104</sup> Vgl. Cyrill, ep. (71) ad Theod. (ACO I,4, 210f.). Nur die lateinische Version ist erhalten.

<sup>105</sup> Conc. Chalc. x,161–181 / gr. XI,161–181 (ACO II,1,3, 39–42 [398–401]).

anerkannt worden waren, war die Kritik von Ibas an den Anathematismen kein Grund, den Brief als häretisch zu bezeichnen.<sup>106</sup>

Bei den Verhandlungen in Tyrus im Frühjahr 449 wurden die weiteren Anklagepunkte zur Amtsführung von Ibas untersucht. Dabei führte die eingesetzte Kommission von Bischöfen<sup>107</sup> eine Einigung herbei. Ibas musste der Einsetzung eines Finanzverwalters zustimmen, eine Glaubensdefinition abgeben und die Ankläger wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufnehmen.<sup>108</sup> Das neutrale Ergebnis der Untersuchungskommission vermag zu erstaunen, denn die von Theodosius II. eingesetzte Kommission zeichnete sich nicht durch Sympathien für Ibas aus. Uranius war offensichtlich ein entschiedener Gegner von Ibas und Eustathius von Berytus war theologisch auch im anderen Lager angesiedelt. Photius zeichnete sich auch nicht durch nestorianische Sympathien aus; er war der Amtsnachfolger des unter dem Vorwand einer zweimaligen Eheschließung aus dem Amt vertriebenen Irenaeus von Tyrus. Möglicherweise nahm Photius jedoch gerade im Hinblick auf die Sympathien in seiner Kirche eine vermittelnde Position ein. Die Verhandlung in Tyrus hatte solche Tumulte provoziert, dass man die Untersuchung verschieben musste. Es ist gut möglich, dass ein Teil der Kirche von Tyrus Ibas gegenüber Sympathien empfand. Photius interpretierte die Anklagen gegen Ibas in erster Linie als innerkirchliche Intrigen des Klerus gegen ihren Bischof und reagierte darauf mit episkopaler Solidarität.

Mit dem Ergebnis der Untersuchung und der Einigung in Tyrus kehrte in Edessa allerdings keineswegs Ruhe und Frieden ein. Im Frühjahr 449 kam es zu

<sup>106</sup> Das spricht wie die Frage des Theopaschismus gegen eine vorschnelle Gleichsetzung der Ansichten einer Mehrheit von Chalcedon mit den Beschlüssen von 553, wie sie etwa von Richard Price vertreten wird. Vgl. Price, *Acts of the Council of Constantinople*, 74: „I would therefore argue that the canons of 553, so far from narrowing or distorting the vision of Chalcedon, imported a welcome clarification and one that the great majority of the fathers of Chalcedon, Cyrillian in their loyalties, would have applauded.“ In der Anerkennung der Anathematismen, dem expliziten Theopaschismus und der Betonung der Hypostase des Logos als Subjekt aller christologischen Aussagen sind zumindest klare Akzentverschiebungen deutlich. In Chalcedon waren die Anathematismen mit ihrer Formel der einen Natur und dem Theopaschismus dagegen nicht mehrheitsfähig. Die Wende zu einer allgemeinen Akzeptanz geschah erst durch die Diskussionen im sechsten Jahrhundert.

<sup>107</sup> Allerdings ohne Uranius von Hemerium, der ursprünglich ebenfalls zur Kommission gehört hatte. Offizieller Grund waren seine fehlenden Griechischkenntnisse, seine Voreingenommenheit gegen Ibas spielte vermutlich auch eine wichtige Rolle. Schon während der Verhandlungen in Berytus hatten immer die Ankläger dafür gesorgt, dass man für Uranius übersetzte, was deutlich macht, dass sie ihn als Unterstützung ihrer Position ansahen, vgl. *Conc. Chalc.* x,33 / gr. xI,33; x,57 / xI,57 (ACO II,1,3, 20 [379]; 23 [382]).

<sup>108</sup> *Conc. Chalc.* IX,7 / gr. x,7 (ACO II,1,3, 15 f. [374 f.]). Die Glaubensdefinition überzeugte die untersuchenden Bischöfe von der Orthodoxie des Ibas, wie sie angaben.

heftigen öffentlichen Protesten gegen Ibas. Anlässlich des Besuchs des *comes* Chareas orchestrierten ein Teil des Klerus und Mönche unter Aufbietung großer Mengen eine Demonstration mit einer Akklamation, welche einen neuen Bischof und die Absetzung von Ibas verlangte.<sup>109</sup> Die Unruhen zogen sich über mehrere Tage hinweg. Ibas wurde nach einer Untersuchung abgesetzt und gefangen genommen.<sup>110</sup> Gemäß dem Bericht des Chareas war diese Maßnahme disziplinarisch gedacht, um in der Stadt die Ruhe wiederherzustellen. Der Fall wurde dann in Ephesus (449) theologisch untersucht, wo nach der Verlesung der Akten und des Briefes an Mari ein Geschrei ausbrach, Cyrill sei unsterblich, Ibas möge als Ketzer zusammen mit Nestorius verbrannt werden.<sup>111</sup> Nicht einmal die Heiden und die Dämonen hätten bestritten, dass Christus der Sohn Gottes und Gott sei.<sup>112</sup> Offensichtlich wurden die adoptianischen Formeln als Hauptgrund des Anstoßes aufgenommen.

In Chalcedon bat Ibas nach der Verlesung seines Briefs an Mari um die Verlesung des Briefes seiner Kleriker. Dieser Brief bezeugte, dass Ibas niemals gesagt habe, er beneide Christus nicht, Gott geworden zu sein. Nach der Verlesung mischte sich der Ankläger Theophilus ein, die Erklärung sei dem Bischof zuliebe gefälscht worden. Die Beamten unterbanden weitere Bemerkungen von seiner Seite und ließen den Rest der Anklagen von Ephesus (449) verlesen. Wie in den vorangegangenen Verhandlungen von Tyrus und Berytus ging es auch in Chalcedon bei der Beurteilung der Rechtgläubigkeit des Ibas um den spezifischen Anklagepunkt des Adoptianismus.

Die Verhandlung nahm eine neue Wendung, als die päpstlichen Legaten erklärten, dass von dieser Veranstaltung, deren Beschlüsse in Rom für nichtig erklärt worden seien, nichts verlesen werden sollte. Vielmehr müsste der Kaiser verbieten, dieses Konzil überhaupt noch zu erwähnen.<sup>113</sup> Bischof Anatolius unterstützte dieses Votum. Keines der Urteile von Ephesus (449) könne Geltung beanspruchen mit Ausnahme derjenigen zu Domnus und Maximus von Antiochia.<sup>114</sup> Juvenal schloss sich der Urteilsabgabe an und erklärte, der Kaiser möge erklären, was er im Hinblick auf die Gültigkeit der Urteile von Ephesus

109 Akten der Ephesinischen Synode, 14–21 und 24–27.

110 Vgl. für eine ausführliche Rekonstruktion der Vorgänge Rammelt, Ibas von Edessa, 180–212.

111 Akten der Ephesinischen Synode, 54,20–24 / 55,20–24.

112 Akten der Ephesinischen Synode, 54,25f.

113 Conc. Chalc. x,144 / gr. XI,144 (ACO II,1,3, 38 [397]).

114 Conc. Chalc. x,145 / gr. XI,145 (ACO II,1,3, 38 [397]). Domnus zog sich nach seiner Absetzung 449 in sein früheres Kloster, die Laura des Eutyhmios in Palästina, zurück. Eutyhmios und seine Mönche sollten zu den monastischen Vorkämpfern für das Konzil in Jerusalem und Palästina werden. In einer nur in den lateinischen Akten überlieferten Einigung bat

(449) wünsche.<sup>115</sup> Diesem Urteil Juvenals schlossen sich rasch auch die anderen Bischöfe an. Crecopius von Sebastopolis meinte, dieses Konzil dürfe nie mehr erwähnt werden.<sup>116</sup> Darauf schrien die Bischöfe, alle sagten dasselbe.<sup>117</sup>

Nach der Diskussion zur Gültigkeit der Urteile von Ephesus (449) griffen die Beamten wieder ein und forderten nochmals ein explizites Urteil zu Ibas. Wiederum gaben die Legaten zuerst ihren Urteilsspruch ab und erklärten, nachdem sie die Untersuchungsakten und das Urteil der Kommission (von Phottius und Eustathius) und den Brief des Ibas gehört hätten, sei klar, dass Ibas orthodox sei. Bereits zuvor sei er hinsichtlich dieser Vorwürfe als unschuldig erwiesen worden.<sup>118</sup> Die Legaten konzentrierten sich hier besonders auf den Hauptanklagepunkt gegen die Orthodoxie des Ibas mit dem Ausspruch „Ich beneide Christus nicht ...“.<sup>119</sup> Insofern Ibas in seinem Brief die Häresie des Nestorius in dieser Weise charakterisiert hatte, kann ausgeschlossen werden, dass es sich dabei um seine eigene Sichtweise handelte. Diese Ansicht vertraten auch die Legaten.<sup>120</sup> Die Frage nach der Kritik an Cyrill nach der Union wurde von den Legaten nicht wieder aufgenommen. Bezüglich Nonnus von Edessa, der als Nachfolger von Ibas gewählt worden war und bisher am Konzil teilgenommen hatte, entschieden die Legaten, dass die Kirche von Antiochia zu entscheiden habe, was mit ihm geschehen solle. Dem Urteil der Legaten schloss sich Anatolius an, der ebenfalls erklärte, es habe sich gezeigt, dass die Anschuldigungen haltlos seien. Anatolius verwies auch auf die Bedeutung seiner Unterschrift unter die Glaubensdefinition und den Brief Leos als hinreichende Belege seiner Orthodoxie. Ibas solle sein Amt zurückerhalten und

---

Maximus von Antiochia um die Zustimmung der Bischöfe, Domnus auf Kosten der Kirche von Antiochia eine Pension auszuzahlen. Vgl. Conc. Chalc. VII, 18–27 (ACO II, 3, 444 f.).

115 Conc. Chalc. X, 146 / gr. XI, 146 (ACO II, 1, 3, 38 [397]). Auffällig ist, dass sich in diesem Fall Maximus offensichtlich nicht geäußert hatte, vermutlich, weil die Entscheidung seinen Status betraf, ansonsten wäre auffällig gewesen, dass Juvenal vor Maximus sein Urteil abgegeben hatte. Vielleicht zeigt sich darin auch, dass es sich um eine eher inoffizielle Urteilsabgabe handelte, die Anatolius so eingefädelt hatte, indem er die Äußerung der Legaten als Urteilsspruch aufnahm.

116 Conc. Chalc. X, 156–158 / gr. XI, 156–158 (ACO II, 1, 3, 39 [398]).

117 Conc. Chalc. X, 159 / gr. XI, 159 (ACO II, 1, 3, 39 [398]).

118 Conc. Chalc. X, 161 / gr. XI, 161 (ACO II, 1, 3, 39 [398]).

119 Rammelt, Ibas von Edessa, 102, schreibt: „Der Häresieverdacht wird stetig und in den griechischen Akten ausschließlich mit dieser Äußerung in Verbindung gebracht.“

120 H.-M. Diepen, *Les trois chapitres au concile de Chalcedoine*, 103 f. war der Ansicht, die Legaten hätten den Brief nicht verstanden, was allerdings eine häretische Beurteilung des Briefinhalts voraussetzt, welche wiederum auf einer Beurteilung des Briefes aus miaphysitischer Perspektive beruht, welche jegliche Kritik an den Anathematismen als häretisch charakterisiert.

Maximus von Antiochia im Hinblick auf Nonnus eine Entscheidung treffen.<sup>121</sup> Auch Maximus von Antiochia bestätigte wie die Legaten explizit die Orthodoxie von Ibas und die Haltlosigkeit der Vorwürfe. Für Nonnus stellte er eine Synode in Aussicht, die seinen Status regle.<sup>122</sup> Juvenal von Jerusalem dagegen relativierte seine Zustimmung, auch wenn er sich nicht gegen das Urteil der Bischöfe wandte. Er erklärte, die Schrift ordne an, Reumütige in die Gemeinschaft zurückzunehmen, welche sich von der Häresie abgewandt hatten. Ibas solle daher Gnade erhalten, auch aufgrund seines Alters.<sup>123</sup> Auf Juvenal folgten weitere Voten, die sich aber nicht seiner Meinung anschlossen, sondern betonten, dass die Untersuchung in Tyrus und Berytus dazu geführt habe, die Anklage fallen zu lassen und man dies unterstütze. Die Voten von Thalassius von Caesarea und Euseb von Ancyra begründeten die Rehabilitation, weil sie in Ephesus (449) gegen Ibas gestimmt hatten.<sup>124</sup> Angeführt wurde weiter, dass Ibas Nestorius anathematisiert habe und auch die ihm in der Anklage zugeschriebenen Aussagen. Zusammen mit seiner Unterschrift unter die Glaubensdefinition und unter den *Tomus* sei seine Rehabilitation damit gerechtfertigt. Zum Schluss forderten die Bischöfe noch einmal eine Verurteilung von Nestorius, was Ibas ohne Zögern leistete.<sup>125</sup> Darauf erklärten die Beamten die Entscheidung der Bischöfe für rechtskräftig.

Die Voten zu Ibas anerkannten die unrechtmäßige und willkürliche Vorgehensweise in Ephesus (449) und die Tatsache, dass er sämtliche häretischen Äußerungen bestritt, während in seiner eigenen Schrift nichts dergleichen zu finden war und Ibas bereit war, die Normen des orthodoxen Glaubens (Glaubensdefinition und Brief Leos) zu unterzeichnen. Die Frage nach der Kritik Cyrills dagegen hatte untergeordnete Bedeutung. In den ersten Jahren nach

<sup>121</sup> Conc. Chalc. x,162 / gr. XI,162 (ACO II,1,3, 39 f. [398 f.]).

<sup>122</sup> Conc. Chalc. x,163 / gr. XI,163 (ACO II,1,3, 40 [399]). Gemeint ist, dass Nonnus das Ruhegehalt eines Bischofs zugesprochen werden sollte.

<sup>123</sup> Conc. Chalc. x,164 / gr. XI,164 (ACO II,1,3, 40 [399]).

<sup>124</sup> Euseb von Ancyra hatte in Ephesus noch gewettert, Ibas solle in der Hölle schmoren für seine Lästerung Christi, vgl. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode 62,3 f. Die Ausfälligkeiten in Ephesus waren so derb und laut, dass Dioscur ihnen Einhalt gebieten musste, vgl. ebd. 56,30 f. und insbesondere 64,25 f. Alle Voten bezogen sich dabei auf die „Ich beneide Christus nicht“-Aussage, wobei Dioscur selbst erklärte, es sei unklar, was Ibas damit gemeint habe. Vgl. ebd. 56,3 f.

<sup>125</sup> Conc. Chalc. x,179 f. / gr. XI,179 f. (ACO II,1,3, 42 [401]). Rammelt, Ibas von Edessa, 110 u. a. hat darauf hingewiesen, dass für Ibas Nestorius von Beginn an keine besondere Bedeutung hatte und er immer die Position des Johannes von Antiochia unterstützt hatte, also nie zum engeren Kreis der Freunde und Sympathisanten des Nestorius gehört hatte wie etwa Theodoret. Für Ibas wie für die Edessener und die Kirche des Ostens war Theodor von Mopsuestia die entscheidende Autorität und Reverenz.

dem Konzil wurde denn auch nirgends Kritik an den Rehabilitationen von Ibas oder Theodoret laut, sie wurde erst fünfzig Jahre später unter Philoxenus von Mabbug laut, der eine Kampagne gegen die antiochenischen Theologen startete und dabei die Rehabilitation von Ibas und Theodoret in Frage stellte.

#### 4.1.5 *Die Durchsetzung der Glaubensnorm: Exkommunikation, Marginalisation, Subordination und Reintegration als ekklesiale Maßnahmen*

Das Konzil spielte gegenüber unterschiedlichen Personen und Gruppen diverse Methoden durch, um eine einheitliche Position zu erreichen, zu verteidigen und zu stabilisieren. Die strengste Maßnahme bestand im vollkommenen Ausschluss einer Person oder Gruppe und ihre Verwerfung als Häretiker. In Chalcedon wurde sie nirgends explizit ausgesprochen, jedoch bestehende Anathematismen bekräftigt.<sup>126</sup> Sie betrafen Nestorius und Eutyches, denen jegliche kirchliche Gemeinschaft abgesprochen wurde. Während es sich bei Nestorius um eine Bekräftigung früherer Entscheidungen handelte, war im Falle des Eutyches die Anathematisierung eine Verstärkung seiner früheren Exkommunikation und Amtsenthebung. Am Konzil wurde die Exkommunikation verabsolutiert. Bei dem Anathema war grundsätzlich die Gemeinschaft mit der Kirche aufgehoben, ohne Aussicht auf Wiederaufnahme. Dieses Urteil konnte höchstens durch eine vollständige Abwendung der bisherigen Position aufgehoben werden. Mit dem Anathema wurde daher die vollständige Unvereinbarkeit einer Person und ihrer Position mit der Kirche festgehalten.

Die Bestrebungen der Kirche und des Konzils liefen aber nicht auf den Ausschluss ihrer Mitglieder als Häretiker aus, sondern auf die Rückgewinnung von dissidenten Personen. Das Ziel des Konzils war eine gestärkte Einheit durch die Re-Integration dissidenter Positionen. Exkommunikationen und Ausschlüsse verwiesen dagegen auf eine nicht zustande gekommene Einigung. Die Androhung einer Exkommunikation spielte im Rückgewinnungsprozess allerdings eine wichtige Rolle. Angesichts des langwierigen Verfahrens, um wieder volle Mitgliedschaft zu erlangen, nahm niemand eine Exkommunikation so leicht in Kauf, und ihre Androhung versetzte die Bischöfe in die Bereitschaft, sich auch ungeliebten Entscheidungen zu beugen.<sup>127</sup> Die Ereignisse von 449 bezeugen

126 Obwohl in einzelnen Äußerungen Dioscur mehrmals anathematisiert wurde, wurde er nicht offiziell mit dem Anathema belegt.

127 Wobei Bischöfe und Kleriker gemäß den Kanones in der Regel mit dem Amtsverlust bestraft wurden und die Exkommunikation die Strafe für Laien war. In Ephesus (449) war aber jeweils eine kombinierte Strafe ausgesprochen worden. Ein Anathema über einen als

die Effizienz solcher Exkommunikationsdrohungen deutlich. Der in den Akten bezeugte Widerstand einiger Archimandriten aus Konstantinopel gegenüber dem *Tomus Leonis* verweist darauf, dass auch die Unterschrift unter dieses Dokument in Chalcedon bei einigen Bischöfen nicht frei von Druck zustande gekommen ist, selbst wenn eine solche Drohung vermutlich nur in den wenigsten Fällen explizit ausgesprochen werden musste.<sup>128</sup> Wer sich als Kritiker exponierte, dem wurde eine geeinte Front entgegengesetzt oder zumindest den Anschein erweckt, dass alle übrigen Versammelten harmonisch im Beschlossenen übereinstimmten.<sup>129</sup> Kritiker wurden so marginalisiert und einer unerwünschten Diskussion die Berechtigung entzogen.

Mit Glück konnte man für sein Anliegen Unterstützung finden. Wahrscheinlicher war aber, dass sich Widerstand erst nach Beendigung eines Konzils formierte, wenn der unmittelbare Druck der anderen Bischöfe und der kaiserlichen Beamten wegfiel und die eigenen Bedenken durch die Suffragane oder den Klerus gestärkt wurden. Die Teilnehmer der Konzile nahmen in der Regel eine pragmatische Haltung ein, was die Unterstützung der Beschlüsse anging, wobei die Unbeugsamkeit von Dioscur eher die Ausnahme als die Regel darstellte.

Der angedrohte oder vollzogene Ausschluss aus einem Amt oder der Kirche ist neben dem disziplinarischen auch als ekklesiologisches Zeichen zu sehen. Ein Ausschluss markierte eine Grenze kirchlicher Toleranz, welche durch eine bestimmte Lehre oder ein Verhalten überschritten worden war. Diese Grenze war in der Regel recht dehnbar mit einem undefinierten Graubereich. In einem ausgebrochenen Konflikt konnte sie dann aber sehr scharf gezogen werden und im Nachhinein als immer schon so existierend deklariert werden. Voraus ging aber der Versuch, die Dissidenten zurück zu gewinnen. Anschaulich sind dieser Versuch und sein Scheitern im Falle der Heimsynode bei Eutyches dokumentiert. Wiederholt versuchte Bischof Flavian den widerspenstigen Archimandriten dazu zu bringen, seinen Ausführungen zuzustimmen. Der Verweis von Eutyches auf das Bekenntnis von Nicaea und die Beschlüsse von Ephesus (431) als verbindliche Norm und Zeugen seiner Orthodoxie reichten nicht aus. Der strittige Punkt wurde im Verlauf des Verhörs immer genauer definiert bis

---

häretisch eingestuften Bischof hatte beides zur Folge: den (endgültigen) Ausschluss aus der Kirche sowie den Verlust sämtlicher Ämter.

128 Vgl. oben, 4.1.2.

129 McMullen, *Voting About God*, 86: Pointiert hat Ramsay McMullen die Situation der Marginalisierung von Widerstand beschrieben: „And a familiar tactic of pressure in moments of debate, to insist that „everyone“ agrees – unless there should be some few who want to hold out and suffer the penalties.“



zur Frage, ob Eutyches bereit sei, nach der Inkarnation zwei Naturen anzuerkennen. Die Grauzone wurde trotz aller Versuche von Eutyches, sie aufrecht zu erhalten, aufgehoben zugunsten einer klaren Richt- und Grenzlinie. Dabei wurde das Bekenntnis zu den zwei Naturen nach der Inkarnation zu einem notwendigen Bestandteil des orthodoxen Glaubens erklärt. Die Verweigerung von Eutyches, sich dieser neuen Norm zu unterwerfen, war ein misslungener Subordinationsversuch von Seiten der Heimsynode, der es nicht gelang, Eutyches diese Norm aufzuzwingen. In Chalcedon wurde auch seinen Anhängern um Carosus und Dorotheus mit der Exkommunikation gedroht, allerdings wurde sie herausgeschoben.

Der wohl häufigere Fall eines Konfliktes war die gelungene Re-Integration, indem Kleriker oder Bischöfe dazu gebracht wurden, ein bestimmtes Bekenntnis oder eine Strafe anzunehmen und dafür wieder in das Amt oder die Gemeinschaft aufgenommen wurden. Wo eine Re-Integration gelang und die ehemals dissidenten Personen oder Gruppen unter der Anerkennung der kirchlichen Norm wieder integriert werden konnten, war dies ein Sieg für die Kirche und ihre Normen. Die vollständige Rehabilitation von Theodoret ist dafür ein gutes Beispiel. Das Konzil machte deutlich, dass im Falle von Nestorius keine andere Position als die totale Ablehnung und Abgrenzung möglich war. Die gelungene Rehabilitation von Theodoret ist entgegen der verbreiteten Polemik gegen das Konzil als Zeichen der Stärke gegenüber dem Nestorianismus zu deuten und nicht als Zeichen der Schwäche. Die Unterwerfung Theodorets unter die Forderung des Konzils stärkte die Ablehnung des Nestorianismus als Häresie. Seine Weigerung hätte dagegen vermutlich eine ganze Reihe von weiteren „Nestorianern“, die sich mit Theodoret solidarisierten, hervorgerufen.

Im Umgang mit problematisch empfundenen Positionen zeigte die Kirche ihre Grenzen und ihr Profil auf, wobei die Grenzziehung innerhalb eines Verhandlungsprozesses stattfand. In diesem Prozess definierte sich die Kirche angesichts von Konflikten und Herausforderungen neu, selbst wo sie angab, das seit jeher Geltende zu bewahren. Dabei wurden die Kritikpunkte der Gegner vielfach implizit aufgenommen, selbst wenn man sich gegen sie abgrenzte. Diese Flexibilität, Integrationsfähigkeit und Adaptionsleistung auch in der Abgrenzung ermöglichte es der (katholischen) Kirche nach Mark Edwards, sich in vielen Situationen gegenüber konkurrierenden Strömungen durchzusetzen.<sup>130</sup>

130 Vgl. Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, 173–176.

## 4.2 Die Organisation der kirchlichen Hierarchie anhand von Apellationsfällen

In einem weiteren Schritt, der mit der Sitzung vom 21. Oktober zu den umstrittenen Metropolitanrechten zwischen Eustathius von Berytus und Photius von Tyrus schon vor dem Abschluss der Glaubensdefinition begonnen hatte, wurden konkurrierende Ansprüche auf Bischofssitze und Einflussgebiete geregelt. Es handelt sich dabei wiederum um Appellationen einzelner Bischöfe an das Konzil, weil sie sich benachteiligt oder zu Unrecht verurteilt sahen. Die Präsenz der kaiserlichen Beamten verringerte sich an den Sitzungen des zweiten Konzilteils auf drei.<sup>131</sup> Begründet wurde die bleibende Präsenz damit der Anordnung des Kaisers.<sup>132</sup> Die Untersuchungen zeichnen sich durch ein festes Prozedere aus, wobei der Kläger erst die Petition verlas, dann die Beamten die Angeklagten aufforderten, zu den Vorwürfen Stellung zu nehmen. In einem weiteren Schritt prüften sie, ob Kläger und Angeklagter sich gemäß den kirchlichen Kanones verhalten hatten. Zum Schluss fällten sie eine Entscheidung, die sie jeweils durch das Urteil der Bischöfe bestätigen ließen. Die Bischöfe steuerten dabei vor allem Hintergrundinformationen bei oder verwiesen auf die entsprechenden Kanones. Entscheidend für die Kläger wie die Angeklagten war in allen Fällen, wie gut sie ihre Klagen oder ihren Standpunkt mit rechtskräftigen Dokumenten untermauern konnten.

### 4.2.1 *Der Status von Ehrenmetropolen*

Zwei Appellationen riefen zur Klärung des Status von Ehrenmetropolen auf. Einerseits hatte Photius von Tyrus an den Kaiser appelliert, um die Rechte seines Sitzes und diejenigen von Eustathius von Berytus zu klären, nachdem Berytus zur Metropole erhoben worden war. Zum anderen ging es um umstrittene Weihungen zwischen dem bithynischen Metropolitanen von Nicomedia und demjenigen von Nicaea. Im Verlaufe der beiden Appellationen wurden die Rechte von Ehrenmetropolen basierend auf älteren Vorlagen grundsätzlich definiert und Ambitionen zur Aufwertung des eigenen Bischofssitzes unterbunden. Gleichzeitig wurde die Angleichung an den zivilen Status einer Gemeinde gefestigt.

<sup>131</sup> Neben dem *magister militum* Anatolius der Prätorianerpräfekt Palladius und der *magister divinarum officiorum* Vincomalus. Vincomalus gehört zu den Personen, bei denen sich Theodoret nach dem Machtwechsel und seiner Rückberufung dafür bedankte, dass er sich für ihn eingesetzt habe, obwohl er ihn nicht kenne, vgl. Thdt, ep. 141 / 140 in PG 83 (SC 111, 150–153 Azéma).

<sup>132</sup> Conc. Chalc. XIX,6 (ACO II,1,3, 104 [463]).

#### 4.2.1.1 Umstrittene Metropolitanrechte zwischen Tyrus und Berytus und der Status der Heimsynode

Die Diskussion der Appellation von Photius von Tyrus an das Konzil hatte bereits zwischen der vierten und der fünften Sitzung begonnen, zu derselben Zeit wie die Appellation der Archimandriten aus Konstantinopel.<sup>133</sup> Die Petition von Photius brachte verschiedene Themen auf den Tisch, so die Kompetenzen der Heimsynode, die Rechte der neu durch kaiserlichen Erlass geschaffenen Metropolen und die Frage nach der angemessenen Bestrafung von Bischöfen. Die Vorgeschichte für die Appellation von Photius an den Kaiser wird in seiner Petition<sup>134</sup> deutlich: Die Erhebung von Berytus<sup>135</sup> zwischen Ephesus (449) und dem Tode von Theodosius II. zu einer Metropole aufgrund eines kaiserlichen Erlasses<sup>136</sup> führte zu zwei Metropolen in der Provinz Phoenicia prima. Eustathius von Berytus reklamierte für sich die Metropolitanrechte über gewisse Städte im nördlichen Teil der Provinz. Als Photius diesen Anspruch ignorierte und weiterhin auch im Norden Bischöfe weihte, appellierte Eustathius an die Heimsynode<sup>137</sup> unter Anatolius, welche Photius *in absentia* verurteilte und exkommunizierte. Maximus von Antiochia gab an, dass er die von Anatolius getroffene Entscheidung mit seiner Unterschrift bestätigt habe. Er sei in Konstantinopel gewesen, jedoch habe er nicht an der Sitzung der Heim-

133 Zum komplizierten Metropolitanstatus und der Auseinandersetzung um die Metropolitanrechte von Tyrus auf dem Konzil von Chalcedon vgl. Millar, Tyre and Berytus, 47–70. Der Begriff der Metropole war ursprünglich im politischen Sinne nicht festgelegt auf die Verwaltungszentrale einer Provinz und mehrere Städte einer Provinz konnten als Metropolen bezeichnet werden. Das Konzil von Nicäa ist der erste Beleg, und zwar ein kirchlicher und kein politischer, dass in kirchlicher Hinsicht eine Strategie entwickelt wurde, dass eine Provinz nur eine Metropole haben soll. Vgl. ebd. 43–60.

134 Conc. Chalc. XIX,7 (ACO II,1,3, 104 f. [104 f.]).

135 Vermutlich zwischen April und Juli an der Synode, wo Maximus zum Bischof von Antiochia geweiht wurde. Millar verweist darauf, dass nicht klar ist, ob die Verleihung der Metropolitanrechte kirchenpolitischen Hintergrund hatten. Vgl. Millar, Tyre and Berytus, 64; Honigmann, Juvenal of Jerusalem, 238. Die Anfänge der Kirche führte man in Berytus auf apostolischen Ursprung zurück, wobei Judas, ein Bruder Jesu, als Gründer angegeben wurde. Ein sehr großes Martyrium (St. Judas) war ihm gewidmet. Vgl. L. Jones Hall, Roman Berytus: Beirut in Late Antiquity, London 2004.

136 CJ XI,21,1. Der Erlass nennt pauschal viele und gerechte Gründe (*propter multas iustasque causas*) für die Erhebung und verweist darauf, dass Tyrus keine rechtlichen Einbußen erleiden soll. Vgl. Price/Gaddis, Acts of the Council of Chalcedon 2, 170, welche die Erhebung als Belohnung für die Rolle des Eustathius in Ephesus (449) einstufen.

137 Vgl. Conc. Chalc. XIX,20 (ACO II,1,3, 106 [465]). Es handelt sich um die Heimsynode vom 21. Oktober 450, welche auch die Unterschriften unter den *Tomus Leonis* sammelte, wie Eustathius explizit erklärte.

synode teilgenommen.<sup>138</sup> Eustathius degradierte zwei von Photius geweihte Bischöfe zu Presbytern und die Heimsynode zwang Photius zur Anerkennung der Urteile, um wieder in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden und sein Amt zurückzuerhalten. Gegen seine Verurteilung hatte Photius an Marcian appelliert und eine Klärung der Metropolitanrechte gewünscht. Er bat, dass die Antwort des Kaisers an die Prätorianerpräfekten, an den ehemaligen *magister utriusque militiae per Orientem* und an den *magister officiorum* sowie an das Konzil gehen solle, damit alle über den Entscheid informiert seien.<sup>139</sup> Photius von Tyrus konnte in Chalcedon davon profitieren, dass Eustathius<sup>140</sup> nach seiner Suspension aufgrund seiner aktiven Rolle in Ephesus (449) einen schwachen Stand hatte. Die Akten führen ihn nie als Metropolitan auf und bilden damit den Entscheid ab. Eustathius von Berytus hatte in vielfältiger Weise die Aufwertung seines Sitzes vorangetrieben, so ist seine rege Bautätigkeit mit dem Bau eines neuen Bischofspalastes und einer Kathedrale durch die Angaben in den Akten von Berytus sowie Erwähnungen bei Zacharias von Mytilene bezeugt.<sup>141</sup>

138 Vgl. Conc. Chalc. XIX,22 (ACO II,1,3, 106 [465]). Maximus scheint es nicht auf einen Konflikt mit Anatolius angelegt zu haben oder er war nicht informiert worden, dass der zu verhandelnde Fall ihn in seiner Funktion als Exarch betraf. Es ist zu vermuten, dass Eustathius sich bei Anatolius mehr Unterstützung ausrechnete als bei Maximus von Antiochia. Zudem hatte auch Juvenal Anspruch auf die Suprematie über die Provinz erhoben. Damit handelt es sich um einen der Fälle, wo anstelle einer Appellation an den Exarchen der Weg über Konstantinopel gesucht wurde.

139 Conc. Chalc. XIX,7 (ACO II,1,3, 104 f. [463 f.]).

140 Eustathius von Berytus verstand sich als treuer Cyrillianer und verteidigte auch die Anathematismen von Cyrill. Eustathius war aber auch ein Korrespondent von Theodoret. Thdt, ep. 48 (SC 98, 124 Azéma) gibt an, Eustathius vier Briefe geschrieben zu haben.

141 Die Akten zur Verhandlung von Ibas in Berytus Conc. Chalc. x,28 / gr. XI,28 (ACO II,1,3, 19 [378]) geben voller Lokalstolz an, die Untersuchung habe in dem „neuen Bischofspalast der sehr heiligen neuen Kirche von Berytus“ stattgefunden. In der Untersuchung von Tyrus unterschrieb sich Eustathius als „Bischof der schönen Stadt Berytus“. Die von Eustathius vor Ephesus (449) erbaute glanzvolle Kirche wird in Zach. Myt., *Ammonius sive disputatio de mundi opificio* (PG 85, 1021–1025) beschrieben. Vgl. L.J. Hall, *Roman Berytus*, 173. Die intensive Bautätigkeit von Eustathius scheint ein Hinweis auf die Ambitionen zur Aufwertung seines Sitzes. Berytus verfügte neben der neuen Kathedrale des Eustathius (Anastasia) noch über weitere Kirchen: eine reich geschmückte Theotokos-Kirche, wo Severus von Antiochia und Zacharias von Mytilene während ihrer Studienzeit zum Gottesdienst gehen sollten, sowie ein großes Martyrium, das dem heiligen Judas (Bruder Jesu) gewidmet war und den Anspruch auf die apostolische Gründung von Berytus deutlich machte. Die reiche Verzierung der Kirchen und ihr Glanz sollten gemäß den Angaben von Zacharias in *Ammonius sive disputatio de mundi opificio* der Konversion des Heidentums dienen.

Die Diskussion der Lage begann mit der Rückfrage an Eustathius von Berytus, was er zu dieser Angelegenheit vorzubringen habe. Eustathius fragte zuerst, ob dieser Fall durch einen kaiserlichen Erlass geregelt werde oder gemäß den Kanones. Photius meinte, die Bischöfe sollten dies entscheiden; seine Petition an den Kaiser hätte nicht die Absicht gehabt, die Kanones zu umgehen. Die Beamten erklärten, der Kaiser habe angeordnet, dass Konflikte mit Bischöfen nicht durch kaiserliche Erlasse, sondern nach dem Recht der Kanones entschieden werden sollten.<sup>142</sup> Dann fragten sie, ob es erlaubt sei, auf kaiserliches Mandat hin die Rechte einer Kirche einzuschränken. Die Bischöfe verneinten. Eustathius verteidigte sich darauf, dass der Kaiser Berytus zur Metropole erhoben habe und nicht er selbst sich darum bemüht habe, zudem habe die Heimsynode ihm die Jurisdiktion über die besagten Städte zugesprochen.<sup>143</sup>

Photius präzisierte, dass die Exkommunikation ihm *in absentia* zugestellt worden sei und er in den 122 Tagen der Exkommunikation weitere zwei Bischöfe geweiht hatte, welche Eustathius darauf abgesetzt und zu Presbytern gemacht habe. Unklar bleibt, ob Photius zum Zeitpunkt der Bischofsweihen von seiner Exkommunikation gewusst hatte oder nicht.<sup>144</sup> Anatolius erklärte, dass Photius Unregelmäßigkeiten begangen habe und man ihn darum die Exkommunikationsanzeige geschickt habe. Die Beamten wollten darauf wissen, ob Anatolius überhaupt die Befugnis gehabt hatte, ihn in seiner Abwesenheit zu exkommunizieren und ob die Zusammenkünfte in Konstantinopel als reguläre Synode angesehen werden sollten. Hier stand also die Befugnisse der Heimsynode zur Debatte.

Trypho von Chius verteidigte die Rechtskraft der Heimsynode, indem er erklärte, man nenne sie eine Synode, denn Geschädigten würden hier zu ihrem Recht verholfen. Atticus von Zela erklärte, man dürfe aber niemanden *in absentia* verurteilen. Diesem Grundsatz wurde zugestimmt, wobei Eunomius von Nicomedia auf die Apostelgeschichte<sup>145</sup> und die römische Tradition verwies, niemanden in Abwesenheit zu verurteilen. Dieser Grundsatz war schon vermehrt eingefordert worden. Bischof Anatolius nahm die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Heimsynode und ihren Beschlüssen auf und gab an, es sei seit

142 Vgl. dazu auch CT XVI,2,12. XVI,2,23 gibt als Ausnahme zivile kriminelle Akte an, welche von zivilen ordentlichen oder außerordentlichen Richtern oder von Beamten aus der Reihe der *illustri* angehört werden.

143 Conc. Chalc. XIX,23 (ACO II,1,3, 106 [465]).

144 Man gewinnt den Eindruck, dass die Bischöfe viel unterwegs waren. Möglicherweise war Photius zum Zeitpunkt, als ihm die Exkommunikationsmitteilung zugestellt werden sollte, für die besagten Weihen unterwegs.

145 Apg 25,16.

langem Brauch, dass die sich in der Hauptstadt befindenden Bischöfe zusammenkämen, um kirchliche Fragen zu klären und Kläger anzuhören. Alles sei rechtmäßig und gemäß den Kanones verlaufen, wie die entsprechenden Akten (die nicht vorgelesen oder einbezogen wurden) bezeugen würden.<sup>146</sup> Auf diese Äußerung ist keine Antwort protokolliert. Auch wenn die Anerkennung der Heimsynode als Appellationsinstanz etwas nebenher geschah, war dieser Entscheid richtungsweisend für die gesamte Ausrichtung der Kirche im Osten.

Photius meldete sich wieder, er verlange nicht anderes, als dass die von ihm geweihten Bischöfe wieder ihr Amt erhielten und er die Jurisdiktion über die ihm abgesprochenen Städte gemäß den Kanones zurückerhalte. Die Beamten ordneten die Verlesung der entsprechenden Kanones an, worauf Atticus von Nicopolis Kanon 4 von Nicaea vorlas, welche die Metropolen mit der Bestätigung sämtlicher Weihungen beauftragte und vorgab, dass die Bischöfe der gesamten Provinz, im Minimum jedoch drei bei Weihungen anwesend sein sollten.<sup>147</sup> Die Beamten fragten daraufhin, ob Eustathius seine eigenen Weihungen im Beisein der übrigen Bischöfe gemäß diesem Kanon vollzogen habe. Eustathius gab an, dass die ihm zugesprochenen Bischöfe anwesend gewesen seien.<sup>148</sup> Die Beamten nahmen den verlesenen Kanon mit der suggestiven Frage auf, ob es nun wie von dem verlesenen Kanon vorgesehen einen Metropolen geben solle oder zwei, wobei jeder in seinen eigenen Städten Weihungen vollziehen dürfe. Die Bischöfe erklärten, entsprechend der Kanones solle es nur einen Metropolen pro Provinz geben.<sup>149</sup> Atticus, der den Kanon zitiert hatte, erklärte, dass es der Intention des verlesenen Kanons entspreche, dass es nur einen Metropolen gebe und er beantrage, dass die Kanones der heiligen Väter in Kraft blieben und sämtliche Mandate und Erlasse, welche sich darüber hinwegsetzten, als ungültig betrachtet würden.<sup>150</sup>

<sup>146</sup> Conc. Chalc. XIX,32 (ACO II,1,3, 107 [466]).

<sup>147</sup> Conc. Chalc. XIX,37 (ACO II,1,3, 107 [466]). Die Kanones von Antiochia dagegen wurden nicht beigezogen.

<sup>148</sup> Conc. Chalc. XIX,39 (ACO II,1,3, 107 [466]). Eustathius fügte etwas trotzig hinzu, der Kaiser könne nun befehlen, was er wolle.

<sup>149</sup> Millar, Tyre and Berytus, 53f., verweist darauf, dass bis ins dritte Jahrhundert der Begriff der Metropole im politischen Kontext sehr offen gebraucht wurde und eine Metropole nicht zugleich Verwaltungszentrum der Provinz sein musste, wie auch die Zahl der Metropolen innerhalb einer Provinz nicht geregelt war. Dagegen stellte sich das Konzil von Nicäa 325 die klare Regel auf, dass es nur einen Metropolen pro Provinz zu geben habe. Mit dieser strikteren Regelung scheint die Kirche auf die politische Entwicklung eingewirkt zu haben, so dass sich die Metropolitanrechte auch politisch zunehmend auf das provinzielle Verwaltungszentrum konzentrierten. Weiter ausgebaut wurden die Rechte und Pflichten der Metropolen in den Kanones von Antiochia, vgl. Kanones 9; 13; 19.

<sup>150</sup> Conc. Chalc. XIX,42 (ACO II,1,3, 108 [467]).

Darauf sprachen die Beamten ein Urteil und erklärten, dass in Übereinstimmung mit den Kanones von Nicaea und dem gesamten heiligen Konzil Photius von Tyrus allein die Metropolitanrechte innehave und Bischof Eustathius auf der Basis eines kaiserlichen Mandats keine Sonderrechte für sich beanspruchen könne. Die Bischöfe stimmten diesem Urteil zu. Der nächste Punkt war, was mit den von Photius geweihten und von Eustathius degradierten Bischöfen passieren sollte. Die Bischöfe beschlossen, dass sie ihre Ämter und Würden zurückerhalten sollten, es sei ein Sakrileg, einen Bischof zum Presbyter zu degradieren. Wenn es einen Grund gebe, einem Bischof sein Amt zu entziehen, dann dürfe er auch nicht mehr Presbyter sein. Wenn er aber ohne konkreten Vorwurf aus seinem Amt gehoben werde, so müsse er wieder in seinen Status zurückversetzt werden.<sup>151</sup> Ein abgesetzter Bischof sei dagegen auch eines niederen Ranges nicht würdig.

Nach der allgemeinen Bekräftigung forderte Cecropius von Sebastopolis, dass zur Vermeidung von unzähligen Klagen und Petitionen an den Kaiser und die Synoden eine allgemeine Lösung verabschiedet werden solle im Hinblick auf die Gültigkeit der Kanones und die Ungültigkeit von zusätzlichen Mandaten und Erlassen.<sup>152</sup> Damit werde der Glaube geschützt und die Kirchen in ihren Rechten gesichert. Auch sollten Weihen gegen die Kanones verboten sein. Die Beamten bestimmten auf die Unterstützung der Bischöfe hin, dass über die Kanones hinausgehende oder ihnen widersprechende kaiserliche Erlasse und Mandate keine Gültigkeit beanspruchen dürften. Diese Lösung war radikaler als diejenige, welche sich nachher durchsetzen sollte, da Kaiser Marcian in der sechsten Sitzung des Konzils mit Chalcedon bereits eine neue außerplanmäßige Metropole ernannte.<sup>153</sup>

In der Diskussion des Falls von Photius wurden neben der Klärung der Metropolitanrechte von Tyrus weitere grundlegende Entscheide gefällt. Zum einen die Tatsache, dass Städte, welche auf kaiserliche Ernennung zu Metropolen wurden, keine Rechtsansprüche daraus ableiten durften, sondern reine Ehrenmetropolen sein sollten. Das bedeutete auch, dass es nicht zwei konkurrierende Amtsinhaber innerhalb von einem Gebiet geben konnte. Dazu wurden aber auch die Kompetenzen der Heimsynode anerkannt, die in den

<sup>151</sup> Conc. Chalc. XIX,49 (ACO II,1,3, 108 [467]).

<sup>152</sup> Kanon 9 von Serdica weist an, dass Bischöfe Bitten an den Kaiser nicht selbst (so auch Kan. 8) vorbringen sollten, sondern die Petitionen an den Metropolitan weiterzuleiten hätten. Diese Anordnung diene dazu, die Flut von Klagen übersichtlicher zu gestalten, die Anzahl der am Hof anwesenden Kleriker zu reduzieren und die Stellung des Metropoliten zu stärken. In Chalcedon wurde das Problem von Klerikern, die sich mit unklaren Aufträgen in Konstantinopel aufhielten, in Kanon 23 aufgenommen.

<sup>153</sup> Conc. Chalc. VI,21 (ACO II,1,2, 157 [353]).

Kanones (Kan. 9; Kan. 17; Kan. 28) aufgenommen werden sollte. Weiter wurde festgelegt, dass ein Bischof nicht degradiert werden konnte, sondern mit der Befähigung oder Würde für das Bischofsamt auch die Würdigkeit für sämtliche anderen kirchlichen Ämter und Weihen verlor. Dazu wurde hinzugefügt, dass Bischöfe nur aufgrund von Vergehen, die ihnen selbst angelastet wurden, ihr Amt verlieren sollten.

#### 4.2.1.2 Bestätigung und Präzisierung anhand der konkurrierenden Ansprüche von Nicomedia und Nicaea

Die verabschiedete Regel wurde in *actio* 13 in den lateinischen Akten und *actio* 14 in den griechischen in der Diskussion der konkurrierenden Ansprüche von Nicomedia und Nicaea bestätigt.<sup>154</sup> Der Konflikt zwischen Anastasius von Nicaea und Eunomius von Nicomedia entstand, als Anastasius in dem benachbarten Basilinopolis Kleriker exkommunizierte. Insofern Basilinopolis ursprünglich rechtlich zu Nicaea gehört hatte und erst unter Julian zu Ehren seiner dort geborenen Mutter Basilina den Status einer *civitas* erhielt, war die Situation etwas komplexer als im Falle von Tyrus und Berytus. Nicaea war im Zuge des Konzils von 325 zur (Ehren-)Metropole erhoben worden.

Die Diskussion begann mit der Verlesung der Petition von Eunomius<sup>155</sup> von Nicomedia, der Anastasius von Nicaea anschuldigte, die Rechte von Nicomedia einzuschränken. Der Vorsitzende wollte von Anastasius von Nicaea wissen, was er zu den Vorwürfen meine. Anastasius entgegnete, das Gegenteil sei der Fall, Eunomius habe ihm die Gemeinde wegnehmen wollen. Er sei schon mehrfach beim Erzbischof von Konstantinopel vorstellig geworden, um seine Recht absichern zu lassen.<sup>156</sup> Basilinopolis habe traditionell immer zu Nicaea gehört habe und Eunomius müsse erst beweisen, dass er Kleriker exkommuniziert habe. Nicaea und Basilinopolis seien trotz der Erhebung von Basilinopolis durch Julian eng verbunden und tauschten auch *Curiales* aus.<sup>157</sup> Einige seiner Vorgänger, nicht aber er selbst, hätten auch die Weihe des Bischofs von Basilinopolis vollzogen. Er habe einen Brief von Johannes Chrysostomus, welcher dieses Vorgehen legitimiere. Eunomius wiederholte darauf, diese Weihen seien Usurpationen der Rechte von Nicomedia. Bischöfe seien durch den Metropoliten zu weihen. Das Geplänkel zwischen den beiden konzentrierte sich schließlich

154 Für die lange Tradition der Konkurrenz und bisweilen Feindschaft zwischen den beiden Städten vgl. etwa Dio Chrys., Or. 38 (29–43 von Arnim).

155 Conc. Chalc. XIV,5 (ACO II,1,3, 58 [417]).

156 Conc. Chalc. XIV,7 (ACO II,1,3, 58 [417]).

157 Hier wird deutlich, dass die kirchliche und die politische Ebene auch bei den Bischöfen stets eng verbunden gedacht wurden.



auf die durch Anastasius exkommunizierten Kleriker, die in Konstantinopel geklagt hatten. Eunomius führte an, dass der Erzbischof (Anatolius) entschieden habe, dass der Bischof von Nicaea entgegen den Kanones gehandelt hatte und die Exkommunikationen somit ungültig seien.<sup>158</sup>

Die Beamten wiesen an, dass die Kanones verlesen werden sollten, welche den Fall klären konnten. Wiederum wurde Kanon 4 von Nicaea verlesen, wenn auch mit geringfügigen Abweichungen zu der Form, wie er von Atticus von Nicopolis in der Sitzung zu Photius vorgelesen worden war.<sup>159</sup> Athanasius erklärte, er stimme dem Kanon zu, er habe sich dieses Recht nur deshalb genommen, weil er Metropolit sei. Die Beamten wiesen ihn an, die Grundlage dafür zu zeigen. Athanasius überreichte dem kaiserlichen Sekretär einen entsprechenden Erlass, der den Status von Nicaea als Metropole bestätigte.<sup>160</sup> Ein Brief an Nicomedia, der ebenfalls verlesen wurde, wahrte die Rechte der Metropole von Nicomedia. Sie würden nicht eingeschränkt dadurch, dass eine zweite Stadt den Titel einer Metropole trage.<sup>161</sup> Der Beamte fasste die beiden Erlasse so zusammen, dass in keinem explizit der Bischof und seine Rechte erwähnt würden, dass aber die Kanones festlegten, es solle einen Metropoliten pro Provinz geben. Auch sei festgehalten, dass Nicomedia keine Rechte verlieren sollte. Die Bischöfe sollten auf dieser Rechtslage entscheiden. Die Szene macht die Bedeutung von Akten und archivierten Erlassen deutlich: die Argumentation fußte auf der Verlesung bestehender Erlasse und ihrem Vergleich.

Die Bischöfe schrien, die Kanones sollten gelten. Atticus von Nicopolis erklärte, der Kanon bedeute der Intention nach, dass nur ein Metropolit pro Provinz sein solle, der alle Bischöfe weihe. Atticus verstärkte in dieser Auslegung die Rechte und Pflichten des Metropoliten, da der Kanon von Nicaea bloß die Bestätigung sämtlicher Weihen durch den Metropoliten festlegte und nicht die Weihen selbst. Die Ausführung stieß aber auf allgemeine Zustimmung. Die pontischen Bischöfe präzisierten, dass Nicaea Ehrenmetropole sei und bloß den Titel einer Metropole trage, jedoch nicht über die entsprechenden Rechte verfüge. Damit wurde Nicaea der Status einer Metropole belassen und festgelegt, dass Ehrenmetropolen keine Rechte beanspruchen konnten.

Hier meldete sich der Erzdiakon Aetius zu Wort und erklärte, dass diese Entscheidung keine Konsequenzen für die Rechte von Konstantinopel haben

<sup>158</sup> Conc. Chalc. XIV,19 (ACO II,1,3, 60 [419]).

<sup>159</sup> Allerdings mit der Angabe, es handle sich um Kanon 6. Es wurde mehrfach aus einer Kanones-Sammlung zitiert, die in Konstantinopel vorlag und eine fortlaufende Zählung aufwies, vgl. dazu unten, Kap. 4.3.1, 324 f.

<sup>160</sup> Conc. Chalc. XIV,27 (ACO II,1,3, 61 [420]).

<sup>161</sup> Conc. Chalc. XIV,30 (ACO II,1,3, 61 [420]).

solle, denn traditionell weihte der Bischof der Hauptstadt den Bischof von Basilinopolis. Briefe könnten dies bestätigen. Dagegen schrien die Bischöfe jedoch erneut, die Kanones sollten Geltung haben. Die Beamten erklärten, bezüglich der Rechte von Konstantinopel würde eigens entschieden. Eunomius von Nicomedia dankte und erklärte, er heiße den Bischof von Konstantinopel gemäß den Kanones willkommen. Damit verwies er wohl darauf, dass kein Kanon Konstantinopel Rechte in anderen Provinzen zuschrieb. Die Beamten quittierten die Äußerung damit, dass man die Bemerkung von Eunomius in die Akten aufgenommen habe und signalisierten so, dass die Vorbehalte über die Befugnisse des Bischofs von Konstantinopel in anderen Provinzen in die Entscheidung einbezogen würden.

Im Vergleich mit der Sitzung zu Photius wurde der Status der Ehrenmetropolen in dieser Sitzung bestätigt und präzisiert. Das Problem wurde mit Kanon 12 auch explizit aufgenommen, indem jedes Streben nach der Teilung einer Provinz und der Erreichung einer weiteren Metropole verboten wurde. Für die bestehenden Zweit-Metropolen wurde die Regelung übernommen, dass sie bloß ehrenhalber den Titel tragen würden, ohne zusätzliche Rechte. Es wurde damit einerseits festgehalten, dass nicht zwei Bischöfe oder Metropoliten gleichen Ranges innerhalb von einem Gebiet aktiv sein konnten und andererseits die Vorgabe des Ranges eines Bischofssitzes durch den zivilen Status der Stadt bestätigt.<sup>162</sup>

In beiden Fällen waren Fragen nach den Kompetenzen von Konstantinopel aufgeworfen worden. Zum einen hatte man die Heimsynode offiziell legitimiert und zum anderen war die Einflussnahme Konstantinopels in Bithynia problematisiert worden. Auch in einem nächsten Konfliktfall sollten die Weihen durch den Bischof von Konstantinopel erneut zur Sprache kommen.

#### 4.2.2 *Der Konflikt zwischen Antiochia und Jerusalem um die palästinischen Provinzen und die Grundlegung des Patriarchats Jerusalem*

Die Frage der rivalisierenden Ansprüche zwischen Antiochia und Jerusalem auf die umstrittenen Provinzen<sup>163</sup> wurde in der siebten Sitzung<sup>164</sup> verhandelt

162 Mit Kanon 12 und Kanon 17 wurden die Beschlüsse noch einmal aufgenommen und bestätigt.

163 In der Verhandlung zu Photius und Eustathius wurde die Neubestimmung der Rechte von Eustathius auch Maximus zur Unterschrift vorgelegt, es ist aber nicht klar, ob dies in seiner Funktion als Exarch der Diözese Oriens war oder bloß als in Konstantinopel anwesender Bischof.

164 Actio 8 in den griechischen Akten, welche die Kanones im Anschluss an die Glaubensdefi-

und griff vorausgehende, nicht dokumentierte Verhandlungen zwischen Maximus und Juvenal auf, sicher auch in Absprache mit den kaiserlichen Beamten.<sup>165</sup> Maximus erklärte, dass Juvenal und er selbst von „der großen Stadt Antiochia, dem Sitz des heiligen Petrus“, übereingekommen seien, dass Jerusalem die drei palästinischen Provinzen erhalten solle und Antiochia die beiden phönizischen und Arabia.<sup>166</sup> Dasselbe bestätigte auch Juvenal mit dem Verweis auf Jerusalem als der Kirche der Auferstehung Christi.<sup>167</sup> Beide gaben hier je ihre spezifischen Autoritäten, Legitimationen und Traditionen an, auf die sie sich beriefen. Die Legaten und im Anschluss die weiteren Bischöfe äußerten ihre Zustimmung, worauf die Beamten noch einmal die Bestimmung wiederholten und alle weiteren Mandate, Erlasse und die darin enthaltenen Strafen und Androhungen für ungültig erklärten. Pseudo-Zacharias gibt an, dass Juvenal durch die Aussicht auf die definitive Zuschreibung der palästinischen Provinzen vom Kaiser dazu bewegt worden sei, seine Solidarität dem Konzil und nicht Dioscur zu widmen.<sup>168</sup> Das klingt plausibel, möglich ist aber auch, dass Zacharias Juvenal noch etwas korrupter darstellen wollte, als er sich sonst schon präsentierte. Bereits von Beginn des Konzils an war Juvenal als Metropolit aufgelistet worden, wobei allerdings der Metropolit von Caesarea, Glycon, nicht am Konzil teilnahm, sondern durch einen Stellvertreter die Glaubensdefinition unterschreiben ließ.<sup>169</sup>

Die Abwicklung dieser Einigung verlief zügig, weil die beiden Kontrahenten die Lösung schon vorbereitet hatten. Die Entscheidung sollte aber weitreichend sein, insofern damit die Grundlage für ein eigenes Patriarchat Jerusalem gelegt wurde.<sup>170</sup> Dieses Patriarchat stand quer zu den sonst üblichen Korrespondenzen von politischen Diözesen und kirchlichen Patriarchaten, wie sie in der Frage nach den Ehrenmetropolen bekräftigt wurde, denn Jerusalem war politisch unbedeutend und besaß ursprünglich keinen Metropolitanstatus.<sup>171</sup> Für die Aufwertung in Chalcedon ist mit strategischen Überlegungen zu rech-

---

dition als *actio* 7 aufnehmen, was aber nicht der chronologischen Reihenfolge entspricht. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 2, 244.

165 Vgl. Conc. Chalc. VII,3 / gr. VIII,3 (ACO II,1,3, 5 [364]).

166 Vgl. Conc. Chalc. VII,4 / gr. VIII,4 (ACO II,1,3, 5 [364]).

167 Vgl. Conc. Chalc. VII,5 / gr. VIII,5 (ACO II,1,3, 5 [364]).

168 Ps.-Zach., Chron. III,3c (CSCO 83, 156 Brooks).

169 Conc. Chalc. VI,9D Nr. 116 (Coll. Dionys. ACO II,2, 69 [161]) wo er nach Juvenal aufgeführt wird und angegeben ist, dass Zosimus von Menois für ihn unterschrieben habe.

170 Vgl. Ohme, *Greek Canon Law*, 60: „The decision of *actio* 8 should be said to be the foundational charter of the patriarchate of Jerusalem.“

171 Gegen Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 244, der allerdings selbst, 290, relativiert, dass für Jerusalem nicht die politische Bedeutung ausschlaggebend war.

nen, einerseits musste Juvenal für das Konzil überzeugt werden, andererseits schwächte ein starkes Jerusalem auch Alexandria. Die neuen Rechte wieder spiegeln aber auch die stark gewachsene Bedeutung von Jerusalem als Pilgerzentrum. In der Folge etablierte sich Jerusalem fest als weiteres kirchliches Zentrum.<sup>172</sup> Die traditionelle Metropole Caesarea scheint kirchlich zu einer Ehrenmetropole degradiert worden zu sein, allerdings wurde die Frage nicht explizit thematisiert.

#### 4.2.3 *Stephan und Bassian von Ephesus zu Konflikten zwischen Bischöfen und Klerikern*

In der 11. und 12. (gr. 12. und 13.) *actio* wurde die Frage nach dem rechtmäßigen Bischof von Ephesus aufgenommen.<sup>173</sup> Hier handelte es sich um die Frage, welcher der beiden unter zweifelhaften Umständen gewählten Bischöfe, Stephan oder Bassian, das Bischofsamt für sich beanspruchen konnte. Der Fall wirft einen Blick auf Konflikte zwischen Klerikern und Bischöfen sowie das teilweise gewalttätige Klima von Bischofswahlen. Bassian hatte an den Kaiser appelliert, um gegen seine Absetzung zu protestieren. Es ist unklar, ob er allenfalls bereits in Ephesus (449) einen ähnlichen Versuch unternommen hatte.

In der Sitzung trat Bassian gemeinsam mit einem Presbyter namens Cassian auf und brachte seine Petition vor, in der er von der Gewalt berichtete, mit der ihn eine Schar von Presbytern und anderen Klerikern aus der Kirche gejagt und seine Güter beschlagnahmt hätten.<sup>174</sup> Sie hätten ihn mit einem Schwert bedroht, ihm das Pallium abgerissen und in seinem Haushalt ein Blutbad mit Toten angerichtet und ihn ausgeraubt. Danach hätten sie einen von ihnen, Stephan, zum neuen Bischof erkoren. Die Petition enthielt auch die Bitte an den Kaiser, ihn so lange zu schützen, bis er seinen Fall sicher vor dem Konzil dargelegt habe. Bassian klagte den neuen Amtsinhaber Stephan, einen seiner Kleriker an, die Bischofswürde unrechtmäßig an sich gerissen zu haben. Stephan dagegen erklärte, Bassian sei selbst unrechtmäßig Bischof geworden und deshalb offiziell abgesetzt worden.<sup>175</sup> Bassian aber beharrte darauf, dass seine Weihe rechtmäßig war. Er sei ein verdientes Mitglied des Klerus gewesen und habe auf eigene Kosten ein Armenhaus mit siebenzig Betten errichtet. Das habe

172 Price, *Presidency and Procedure*, 254: „Chalcedon, however, with its assignment to Constantinople of a territory to administer, and its settling of the boundary between the patriarchates of Antioch and Jerusalem, laid the foundation for the recognition of four ‘patriarchal’ seats in the east.“

173 Vgl. dazu auch Norton, *Episcopal Election*, 223–231; Graumann, *Synodale Praxis*, 117–143.

174 Conc. Chalc. XI,3,7 / gr. XII,3,7 (ACO II,1,3, 44f. [403f.]).

175 Conc. Chalc. XI,17 / gr. XII,17 (ACO II,1,3, 47 [406]).

den Neid des damaligen Bischofs Memnon erregt, der ihn daraufhin habe weg-befördern wollen und zum Bischof von Augaza weihte. Er habe sich dagegen aber gewehrt, worauf Memnon ihn mit dem Evangelium verprügelt habe bis es voller Blut gewesen sei.<sup>176</sup> Er sei aber bei seiner Weigerung geblieben. Nach dem Tode Memnons sei ein neuer Bischof (Basilius) bestimmt worden und man habe durch die Provinzialsynode von dem Zwang und Leid erfahren, das ihm durch Memnon widerfahren sei. Darauf sei er in die Kommunion zurückgenommen worden und ihm sei die episkopale Würde zugesprochen worden.<sup>177</sup> Als Basilius starb, sei er von der Gemeinde, dem Klerus und den Bischöfen zum neuen Bischof geweiht worden. Der Kaiser habe ihn anerkannt und Bischof Proclus beauftragt, dasselbe zu tun. Proclus habe darauf Briefe an die Stadt, die Bischöfe und den Klerus gesandt. So sei er vier Jahre Bischof gewesen und habe zehn Bischöfe und manchen Kleriker geweiht.

Stephan erwiderte darauf, dass Bassian sich mit Gewalt den Weg ins Amt gesichert habe, deshalb sei er aufgrund der Entscheide von Leo von Rom, Flavian von Konstantinopel sowie den Bischöfen von Alexandria und Antiochia seines Amtes enthoben worden. Der Kaiser habe den *silentarius* Eustathius geschickt, um den Fall und die Anschuldigungen der Armen und des Klerus zu klären und habe ihm Recht gegeben, was Bassian akzeptiert habe.<sup>178</sup> Stephan ließ einen Kanon (Kan. 16 von Antiochia) verlesen, welcher verbot, sich als zurückgezogener Bischof an einen anderen Ort wählen zu lassen.<sup>179</sup> Der darauffolgende Kanon, welcher Bischöfe betraf, die ihr Amt nie angenommen hatten, wurde ebenfalls verlesen. Er setzte fest, dass ein gewählter Bischof, der

176 Die Lektüre dieser Sitzung macht nicht nur die mannigfachen Intrigen unter dem Klerus und zwischen Klerikern und Bischöfen deutlich, sie zeigt auch die Grundlage, auf der Ramsay McMullen zu seiner (verabsolutierenden) Sicht der angefeindeten Position von Bischöfen und ihrem permanenten Kampf um den Erhalt der Position kommt. Vgl. dazu McMullen, *Voting about God*, 60.

177 Offensichtlich hatte Memnon ihn exkommuniziert, ob er darauf einfach Titularbischof geworden war oder Bischof von Augaza ist unklar. Später, Conc. Chalc. XI,57 / gr. XII,57 (ACO II,1,3, 52 [411]) äußerte Leontius von Magnesia, dass auch die Weihe des Basilius mit Blutvergießen einhergegangen sei. Es ist gut möglich, dass er daher Bassian entgegenkam, um die Stimmung nicht noch mehr anzuheizen. Basilius wurde offenbar im Beisein von Theodosius II. und Cyrill von Alexandria geweiht, vgl. Conc. Chalc. XI,59 / gr. XII,59 (ACO II,1,3, 52f. [411f.]).

178 Price/Gaddis gehen von einer verdrehten Chronologie aus und davon, dass nach der Neuwahl der *silentarius* geschickt worden war und eine Umfrage bei den genannten Bischöfen zur Akzeptanz der Absetzung von Bassian und der Wahl von Stephan geführt habe. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 9 Anm. 17.

179 Nummeriert als Kanon 95 vgl. Conc. Chalc. XI,24 / gr. XII,24 (ACO II,1,3, 48 [407]). Für die Kanones von Antiochia 328 [341] vgl. CCO I,2, 104–125 (Joannou).

ein Amt ablehnte, exkommuniziert werden sollte, bis eine vollständige Synode seinen Fall entschieden hätte. Dies war im Falle von Bassian auch geschehen und er war dann wiederaufgenommen worden. Auffällig ist, dass sich Bassian gegen den Translationsvorwurf (von Augaza nach Ephesus) verteidigte, während Stephan ihm vorwarf, das Amt durch Gewalt erlangt zu haben.<sup>180</sup>

Die Beamten klärten in einem nächsten Schritt, ob die Weihe von Bassian den Regeln entsprochen hatte und befragten Olympius von Theodosiopolis, der die Weihe vollzogen hatte. Olympius gab erst an, sich nicht erinnern zu können, wer mit ihm geweiht habe, danach gestand er, dass er vergebens auf weitere Bischöfe gewartet habe, bis eine Schar von zwei- bis dreihundert Leuten gekommen sei und ihn mit Waffengewalt in die Kirche gezerrt habe, um die Weihe vorzunehmen. Diese Aussage von Olympius wurde von Bassian bestritten. Die Beamten wollten daher vom Klerus von Konstantinopel wissen, ob der Bischof von Konstantinopel Bassian anerkannt und mit ihm kommuniziert habe. Dies wurde vom Klerus von Konstantinopel bestätigt, Bassian sei auch in die Diptychen aufgenommen worden.<sup>181</sup> Unterstützung erhielt Bassian von Lucian von Bizye, der darauf verwies, dass sowohl Theodosius II. als auch Proclus diese Weihe akzeptiert hätten und darum geklärt werden müsse, weshalb er aus seinem Amt verjagt worden sei.

Stephan betonte dagegen, es gebe Briefe, welche die Absetzung von Bassian bestätigten. Er müsste sie allerdings erst herbringen lassen, da er nicht darauf vorbereitet gewesen sei, diese Frage zu diskutieren.<sup>182</sup> Der Kaiser habe einen *silentarius* gesendet, der die Situation drei Monate lang untersucht und gegen Bassian entschieden habe. Bassian hielt dagegen, dass Stephan sein Presbyter gewesen sei und man ihn drei Monate eingesperrt habe.<sup>183</sup> Bassians Begleiter, der Presbyter Cassian, gab an, er sei ebenfalls verprügelt worden und habe die letzten vier Jahre als Bettelmönch in Konstantinopel verbracht.<sup>184</sup> Wiederum meldete sich Lucian von Bizye, offensichtlich ein Freund und Unterstützer von Bassian, und erklärte, er und die Bischöfe neben ihm könnten

180 Bassian: Conc. Chalc. XI,21 / gr. XII,21 (ACO II,1,3, 48 [407]); Stephan: Conc. Chalc. XI,17 (ACO II,1,3, 47 [406]).

181 Conc. Chalc. XI,34 / gr. XII,34 (ACO II,1,3, 49 [408]).

182 Conc. Chalc. XI,37 / gr. XII,37 (ACO II,1,3, 50 [409]).

183 Conc. Chalc. XI,38 / gr. XII,38 (ACO II,1,3, 50 [409]). Die drei Monate waren während der Untersuchung durch den *silentarius* Eustathius.

184 Conc. Chalc. XI,39 / gr. XII,39 (ACO II,1,3, 50 [409]). Die Bemerkung zeigt, dass die Mönche in Konstantinopel aus ganz unterschiedlichen Gründen zu ihrer Lebensweise kamen. Bei Cassian scheint die Ermangelung eines anderen Auskommens der Grund für seine Existenz als Bettelmönch gewesen zu sein. Vielleicht war er ursprünglich nach Konstantinopel gekommen, um seine Rechte einzuklagen.

bezeugen, dass Bassian vier Jahre ohne Kontroversen sein Amt als Metropolit ausgeübt habe und von Konstantinopel anerkannt gewesen sei. Dieser Äußerung stimmte auch Meliophthongus von Juliopolis im Namen weiterer Bischöfe bei und erklärte, wer vier Jahre problemlos im Amt gewesen sei, könne nicht einfach ohne offizielles Gerichtsverfahren aus seinem Amt entfernt werden.<sup>185</sup> Dagegen hielt Stephan, dass Bassian sein Amt auf unkanonische Weise übernommen habe.<sup>186</sup> Die Frage wurde damit auf der Ebene der Formalia diskutiert. Cecropius von Sebastopolis verwies auf die Anerkennung Stephans durch Flavian von Konstantinopel. Darauf stimmten gemäß Akten alle Bischöfe und der Klerus von Konstantinopel in Hochrufe auf Flavian ein und beteuerten ihre Übereinstimmung mit dem Urteil Flavians. Die Beamten forderten die Bischöfe auf, ihr Urteil zu fällen. Die Bischöfe riefen, dass die Gerechtigkeit Bassian nominiere und die Kanones ihre Gültigkeit haben sollten. Hier wird wieder einmal eine gewisse Diskrepanz in den Akten deutlich, da sich kaum zuerst alle Bischöfe für Stephan und gleich darauf für Bassian aussprachen.

Die Beamten nahmen die widersprüchlichen Äußerungen als solche auf und erklärten, ihnen schienen beide des Amtes unwürdig, denn Bassian habe sich durch Gewalt des Amtes bemächtigt und Stephan das Amt durch Intrige und klerikale Konspiration erlangt.<sup>187</sup> Es sollte daher besser ein neuer Bischof gewählt werden, die endgültige Entscheidung würden sie aber dem Konzil überlassen.<sup>188</sup> Die Bischöfe stimmten diesem Urteil sogleich zu, und die päpstlichen Legaten bekräftigten es offiziell. Bischof Anatolius erklärte, ein neuer Bischof sollte von allen denen gewählt werden, deren Bischof er sein würde. Im Blick auf Bassian und Stephan schlug er vor, dass sie ihren Titel behalten und eine Pension erhalten sollten. Anatolius bewies mit dieser Lösung diplomatisches Geschick und seinen Anspruch, an der Lösung der Affäre beteiligt zu sein. Die Bischöfe unterstützten diese Lösung. Allerdings erhoben die Bischöfe der Provinz Einspruch. Einen neuen Bischof zu wählen, würde die Gemeinde ruinieren, man solle einer der gewählten behalten, „selbst wenn es Bassian sei“.<sup>189</sup> Die Bischöfe waren offensichtlich bereit, einen der beiden in Misskredit

185 Conc. Chalc. XI,40 / gr. XII,40 (ACO II,1,3, 50 [409]). Auch hier wird wieder einmal ein reguläres Verfahren eingefordert und impliziert, dass Bassian gegen die Kanones auf formal unkorrekte Weise aus seinem Amt entfernt worden sei.

186 Conc. Chalc. XI,42 / gr. XII,42 (ACO II,1,3, 51 [410]).

187 Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 2, Anm. 5. Dafür spricht die strenge Bestrafung für konspirierende Kleriker, wie sie in Canon 18 (vgl. unten) bestimmt wurde. Ähnliche Empörung rief die Absetzung des Athanasius von Perrha durch seine Kleriker bei Cyrill und Proclus hervor.

188 Conc. Chalc. XI,47 / gr. XII,47 (ACO II,1,3, 51 [419]).

189 Conc. Chalc. XI,53 / gr. XII,53 (ACO II,1,3, 52 [411]).

geratenen Bischöfe zu akzeptieren, um die Finanzlast der Lösung von Anatolius zu vermeiden. Man könnte vermuten, dass die finanziellen Überlegungen bereits bei Bassians Wahl mitgespielt hatten, da die Gemeinde ihm bereits eine Pension als Titularbischof zahlte. Mit seiner Wahl als Bischof war die Doppelbelastung weggefallen.

Die Beamten deuteten den Widerspruch so, dass die Bischöfe gegen eine Weihe in Konstantinopel seien, weil es sonst zu einem Aufruhr in Ephesus komme.<sup>190</sup> Die übrigen Bischöfe unterstützten das Anliegen, dass der neue Bischof in Ephesus geweiht werden sollte. Diogenes von Cyzicus erklärte, die sei Brauch, denn in Konstantinopel wisse man nie, wer gewählt würde. Leontius von Magnesia stimmte zu und erklärte, die einzige Ausnahme sei Basilius, der Vorgänger von Bassian, gewesen und es habe zu einem Blutvergießen geführt. Die Äußerung zeigt, dass die Bischofswahl in Ephesus offensichtlich regelmäßig umstritten war. Dagegen erklärte Philipp, ein Kleriker aus Konstantinopel, dass bereits Johannes Chrysostomus fünfzehn Bischöfe exkommuniziert habe und unter anderem Memnon in seinem Amt bestätigt habe.<sup>191</sup> Aetius bekräftigte, dass auch ein weiterer Bischof, Castinus, in Konstantinopel geweiht worden sei. Zudem seien Heraclides und Basilius vom Erzbischof<sup>192</sup> geweiht worden.<sup>193</sup>

190 Auch Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 15 Anm. 28, deuten es so.

191 Vgl. Thdt, H. e. v, 28 (GCS.NF 5, 329 Hansen) über die Tätigkeiten von Chrysostomus in Thracia, Pontus und Asia.

192 Der Klerus von Konstantinopel bezeichnete den Bischof von Konstantinopel regelmäßig als Erzbischof. In den Akten ist der Titel unterschiedlich verwendet. Die Notare bezeichneten nur die Bischöfe von Alexandria, Konstantinopel und Rom als Erzbischof, wobei die Präsenzliste zur Sitzung Conc. Chalc. XIII, 2 / gr. XIV, 2 (ACO II, 1, 3, 56 [415]) in den griechischen Akten auch Maximus von Antiochia und Juvenal von Jerusalem, sowie Florentius von Sardis (?) (Nr. 14 der Liste) ausnahmsweise als Erzbischof bezeichnen, was aber vermutlich durch eine spätere Ergänzung aus einer anderen Liste zustande kam. Andere Sprecher sind weniger strikt, so werden auch der Bischof von Antiochia und Juvenal als Erzbischöfe bezeichnet. Marcian bezeichnete Leo in seinem zweiten Brief an das Konzil, ep. 14 (ACO II, 1, 1, 28–29), und öfters als Erzbischof. In der ersten Sitzung Conc. Chalc. I, 3, 1–5 und I, 4 (ACO II, 1, 1, 56; 65) werden Leo, Anatolius und Dioscur sowie ihre jeweiligen Vorgänger mit dem Titel Erzbischof ausgezeichnet, die übrigen als Bischöfe gekennzeichnet. In dem Brief von Theodosius II. zur Einladung von Ephesus (449) werden auch Juvenal von Jerusalem und Thalassius von Caesarea als Erzbischöfe bezeichnet. Vgl. Conc. Chalc. I, 52 (ACO II, 1, 1, 74, 20 f.) In I, 283 (ACO II, 1, 1, 115) bezeichneten die palästinischen Bischöfe Juvenal ebenfalls als Erzbischof. In den Akten der Heimsynode wird Flavian durchgehend als heiligster Erzbischof bezeichnet. Vgl. auch unten, Kap. 4.3.6. zur Etablierung des Patriarchentitels.

193 Es ist nicht ganz klar, ob er der Weihe bloß zugestimmt hatte oder sie selbst vollzogen



Die Bischöfe sprachen sich dafür aus, dass die Weihe gemäß den Kanones vollzogen werden sollten, was für eine Weihe in Ephesus sprach. Dagegen rief der Klerus von Konstantinopel, man solle nicht die Bestimmungen der 150 Väter von Konstantinopel (381) aufheben, sondern die Weihe in Konstantinopel durch den Erzbischof vollziehen lassen.<sup>194</sup> Die Beamten kündeten eine definitive Klärung dieser Frage für den nächsten Tag an.

In einer kurzen *actio* wurde die Frage nach dem rechtmäßigen Bischof am nächsten Tag noch einmal aufgegriffen, wobei die drei Beamten<sup>195</sup> erst ihren Ärger kundtaten, ihre Pflichten wegen der Bischofsstreitigkeiten vernachlässigen zu müssen und ihre Zeit am Konzil zu verbringen.<sup>196</sup> Anatolius von Konstantinopel und andere bestätigten das Urteil der letzten Sitzung, man solle einen neuen Bischof wählen. Auffällig ist, dass sich in dieser Sitzung zweimal nacheinander Anatolius als erster das Recht nahm, das Urteil zu fällen und offensichtlich damit beanspruchte, dass es sich um einen Fall handelte, wo er die Jurisdiktionshoheit hatte. Die Bischöfe bestätigten das Urteil, erklärten aber, die Bischöfe der Provinz sollten entscheiden, wer Bischof werde.<sup>197</sup> Wiederum brachte ein Fall aus den umliegenden Provinzen die unklaren Befugnisse des Bischofs von Konstantinopel zum Vorschein und eine Skepsis gegenüber dessen Einmischungen in Weihen.

Die Protokolle weisen für die restlichen Sitzungen weiterhin Stephan als Bischof von Ephesus unter den Metropolitane aus. Insofern er seinen Titel behielt, war ihm auch die weitere Teilnahme erlaubt. Bassian forderte zum Schluss von den Beamten, dass er seinen Besitz zurückerhalte, was ihm die Beamten zugestanden.

#### 4.2.4 *Athanasius und Sabinianus von Perrha*

In *actio* 14 (gr. 15) wurde die Appellation eines weiteren Bischofs diskutiert, der in Ephesus (449) sein Amt verloren hatte.<sup>198</sup> Damit wird deutlich, dass die Annullierung der Entscheide von Ephesus nicht ausnahmslos vollzogen

---

hatte. Basilios war in Conc. Chalc. XI,57 / gr. XII,57 (ACO II,1,3, 52 [411]) als Ausnahme angegeben worden von einem Bischof, der in Konstantinopel geweiht worden war.

194 Conc. Chalc. XI,61 / gr. XII,61 (ACO II,1,3, 53 [412]).

195 Es waren nach der sechsten Sitzung nur noch der *magister militum* Anatolius, der Prätorianerpräfekt Palladius sowie der *magister sacrorum officiorum* Vincomalus zugegen.

196 Conc. Chalc. XII,2 / gr. XIII,2 (ACO II,1,3, 53 [412]).

197 So Maximus von Antiochia XII,11 / gr. XIII,11 (ACO II,1,3, 54 [413]); Diogenes von Cyzicus XII,17 / gr. XIII,17 (ACO II,1,3, 54 [413]); Diogenes erklärte zum Abschluss XII,24 / gr. XIII,24 (ACO II,1,3, 55 [414]), der Vorschlag der Beamten sei besser als andere, vermutlich ein Ausdruck seiner beschränkten Begeisterung.

198 Vgl. dazu auch Bevan, Theodoret of Cyrrhus, 67–76.

wurde und immer noch eine Appellation notwendig war, um strittige Ansprüche zu klären. In diesem Fall hatte Sabinianus von Perrha (Syria Euphratensis) geklagt, den man in Ephesus (449) abgesetzt hatte. Das Amt war an seinen Vorgänger Athanasius von Perrha zurückgegeben worden, der in den bisherigen Sitzungen als Bischof von Perrha teilgenommen hatte. Athanasius seinerseits war 445 in Antiochia abgesetzt worden, weil er sich geweigert hatte, sich gegenüber Anklagen aus seinem Klerus zu rechtfertigen. Bereits zuvor hatte er sich geweigert, vor dem eigenen Metropolit, Panolbius von Hierapolis, zu verschiedenen Klagen Stellung zu nehmen. Er begründete seine Weigerung mit der Voreingenommenheit von Panolbius ihm gegenüber. Aus demselben Grund weigerte er sich auch, in Antiochia zu erscheinen.<sup>199</sup>

Nach der Verlesung der Petitionen von Sabinianus an den Kaiser und an das Konzil wurde Athanasius aufgefordert, zu den Klagen Stellung zu nehmen. Athanasius gab an, dass sich Cyrill und Proclus bei Domnus zu seinen Gunsten eingesetzt hätten, da sie schockiert gewesen seien, dass Kleriker es gewagt hätten, sich gegen ihren Bischof zu verschwören und ihn abzusetzen.<sup>200</sup> Sie hätten Domnus Beschlüsse gesandt, die dieser nach dem Tode Cyrills nicht ausgeführt habe, sondern ihn wieder vorgeladen habe.<sup>201</sup> Proclus habe Domnus gebeten, eine Anhörung durch einen in der Nähe liegenden Bischof zu beantragen, da Athanasius seinen eigenen Metropolit, Panolbius von Hierapolis verdächtigte, ihm gegenüber übelgesonnen zu sein.<sup>202</sup>

Sabinianus forderte die Verlesung der Akten zur Absetzung von Athanasius in Antiochia, um deren Rechtmäßigkeit aufzuzeigen.<sup>203</sup> Die Anhörung des Athanasius in Antiochia war gemäß den Akten durch die Klagen verschiedener Kleriker gegen Bischof Athanasius zustande gekommen, ohne dass die Klagen

199 Conc. Chalc. XIV,161 / gr. XV,161 (ACO II,1,3, 83 [442]).

200 Conc. Chalc. XIV,10 f. / gr. XV,10 f. (ACO II,1,3, 66 f. [425 f.]).

201 Conc. Chalc. XIV,8 / gr. XV,8 (ACO II,1,3, 66 [425]).

202 Es scheint, dass die Probleme sich auf theologische Uneinigkeit mit dem Metropolit der Euphratensis und demjenigen von Antiochia bezogen, da er sich an Cyrill und Proclus wandte. Bestärkt wird der Eindruck dadurch, dass er beim Kaiser ein Verbot erreichte, das seinem Metropolit und Theodoret verbot, an der Anhörung teilzunehmen. Vgl. Conc. Chalc. XIV,155 / gr. XV,155 (Nr. 158 in der Übersetzung von Price/Gaddis) (ACO II,1,3, 82 [441]). Die Konflikte mit Theodoret scheinen sich weiter gezogen zu haben, wenn die zahlreichen Briefe, in denen sich Theodoret gegen einen namentlich nicht erwähnten Bischof und seine Anschuldigungen gegen die Verteilung der Steuern in Cyrus beschwert, auf Athanasius verweisen. Vgl. Thdt., ep. 43–45. Aus der Beschreibung, dass der Bischof sein Amt verloren habe, weil er sich geweigert hatte, sich auf der Synode vor Domnus zu verantworten und nun in Konstantinopel Anschuldigungen vorbringe, hat A. Schor auf Athanasius geschlossen. Vgl. Schor, *Theodoret's People*, 123; 158.

203 Conc. Chalc. XIV,15 / gr. XV,15–150 (ACO II,1,3, 69–81 [428–440]).

in die Akten aufgenommen worden wären. In Antiochia wurde die Verlesung von der Weigerung des Athanasius, vor Panolbuis zu erscheinen, kritisch kommentiert. Athanasius habe Panolbuis als seinen Freund bezeichnet und sich trotzdem geweigert, gegenüber den Klagen Stellung zu nehmen, das deute auf ein schlechtes Gewissen und sei als Eingeständnis seiner Schuld zu werten.<sup>204</sup> Die dreimalige Entschuldigung zu erscheinen, sei klar als Verzicht auf sein Amt zu deuten.<sup>205</sup> Domnus von Antiochia brachte in Erfahrung, dass Athanasius sich stattdessen auf sein Gut bei Samosata zurückgezogen hatte. Als nächstes traten gemäß den Akten von Antiochia Kleriker von Perrha auf und bezeugten, dass Athanasius nach seinem Rückzug mehrmals nach Perrha zurückgekehrt sei (sicher auf Anfrage), um Kleriker zu ordinieren. Er sei aber auch unterwegs gewesen, um sich Unterstützung zu sichern, unter anderem an der Heimsynode. Danach wurden die Briefe von Cyrill und Proclus verlesen, und Theodor von Damascus erklärte, es sei offensichtlich, dass diese Briefe auf Falschinformationen beruhten. Denn Athanasius sei nicht von seinem Klerus verjagt worden, sondern bloß angeklagt. Er selbst habe darauf verzichtet, bei der Anhörung zu erscheinen. In seinem Entschuldigungsbrief habe er auch angegeben, selbst schon früher entschieden zu haben, auf das Bischofsamt verzichten zu wollen.<sup>206</sup> Domnus erklärte in Antiochia, er habe Athanasius aufgrund der Aufforderung von Proclus und Cyrill mehrfach zur Anhörung vorgeladen, aber offensichtlich verzichte er weiterhin darauf, zu den Klagen Stellung zu nehmen. Die Bischöfe in Antiochia entzogen Athanasius deshalb sein Amt und forderten die Weihe eines Nachfolgers durch den zuständigen Metropoliten Johannes von Hierapolis.<sup>207</sup> Dieser Nachfolger wurde Sabinianus.

Nach der Verlesung der Akten von Antiochia forderten die Beamten in Chalcedon die Bischöfe, die in Antiochia dabei gewesen waren, zur Stellungnahme auf. Sie gaben alle an, dass Athanasius sich trotz mehr als dreifacher Aufforderung geweigert habe, zur Anhörung zu erscheinen, und die Absetzung daher rechtens gewesen sei. Sophronius von Constantina betonte, dass man ihn nicht aufgrund der Anklagen abgesetzt habe, sondern weil er nicht erschienen war.<sup>208</sup> Die Beamten in Chalcedon forderten darauf eine Erklärung von

204 Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 34–36, gehen davon aus, dass die Bischöfe die Befangenheit des Metropoliten Panolbuis und der Synode nicht ernst nahmen.

205 Conc. Chalc. XIV,54 / gr. XV,54 und XV,58 (ACO II,1,3, 72 [431]).

206 XIV,76 / gr. XV,76 (ACO II,1,3, 74 [433]). Der Verzicht auf das Bischofsamt im Entschuldigungsbrief auf die dritte Vorladung wird von mehreren Bischöfen aufgenommen, was darauf hinweist, dass sie so auch stand.

207 Conc. Chalc. XIV,149 / gr. XV,146 (ACO II,1,3, 81 [440]).

208 Conc. Chalc. XIV,159 / gr. XI,156 (ACO II,1,3, 82 [441]).

Athanasius, weshalb er sich geweigert hatte, bei den Anhörungen zu erscheinen. Er gab an, dass Domnus sein Feind gewesen sei. Die Beamten entschieden darauf, dass Sabinianus als rechtmäßig gewählter Bischof sein Amt zurückerhalten sollte. Athanasius habe sich mit einer Pension zurückzuziehen, bis sein Fall durch Maximus von Antiochia noch einmal geklärt worden sei, was nicht mehr als acht Monate beanspruchen dürfe. Dabei seien die Vorwürfe der kriminellen Taten und der finanziellen Unterschlagung, wie sie sich in den Anklageschriften befänden, zu prüfen.<sup>209</sup> Wenn es sich zeige, dass die Anklagen ungerechtfertigt seien, so erhalte Athanasius sein Amt zurück, und Sabinianus erhalte eine Pension.<sup>210</sup> Die Bischöfe nahmen diesen Vorschlag als gerecht auf.

Der Fall des Athanasius, der sein Amt in Ephesus (449) wiedererlangt hatte, zeigt, dass die Amtsenthebung aufgrund der verweigten Stellungnahme einen breiteren Spielraum für den Abgesetzten offenhielt als eine offizielle Verurteilung. Die Behandlung der verschiedenen Appellationen durch die Beamten und das Konzil macht die Bedeutung der Formalia klar, aber auch die Zwänge und Bedürfnisse, aus denen heraus sie entstanden. Wenn ein Bischof sich weigerte, zu den Anklagen Stellung zu beziehen, brauchte es Druckmittel wie die Amtsenthebung, um ihn zur Kooperation zu zwingen. In jedem Fall verwiesen die Bischöfe auf die bestehende Reglementierung durch die Kanones. Damit signalisierten sie die enge Anbindung an die vorangehende Tradition, aber auch, dass die einmal festgelegten Normen nicht beliebig uminterpretiert oder mit kaiserlichen Erlassen und anderen Begünstigungen umgangen werden konnten. Die Bischöfe bestätigten die Kirche so als eine rechtlich geregelte Institution, wo über Kirchengemeinschaft und Amtstauglichkeit anhand von kirchlichen Gesetzen entschieden wurde.

#### 4.3 Die Stärkung der innergemeindlichen Hierarchie und Institution in den Kanones

Inoffiziell erarbeitete das Konzil, teilweise auf der Vorlage von Marcian, eine Reihe von Kanones.<sup>211</sup> Sie wurden in den griechischen Akten als *actio* sie-

209 Die Aussage scheint darauf zu deuten, dass man nur in die Akten von Chalcedon diese Unterlagen nicht einfügte.

210 G. Bevan geht davon aus, dass Athanasius sein Amt zurückerhielt. Vgl. Bevan, Theodoret of Cyrrhus and Syrian Episcopal Elections, 86.

211 Für die unterschiedliche Begrifflichkeit synodaler Beschlüsse und ihre unterschiedliche Formulierung vgl. Hess, The Early Development, 24–33; 78f. Eine ausführliche Übersicht über die Entwicklung der Begriffe bietet Ohme, Kanon ekklesiastikos, Hauptteil C zur ver-

ben im Anschluss an die Glaubensdefinition aufgenommen, eine Reihenfolge, die auch noch die lateinische *versio antiqua* aufweist, während die *versio correcta* die Kanones nach den Sitzungen platzierte. Dennoch entspricht diese alte Einordnung wahrscheinlich nicht dem Zeitpunkt ihrer Ausarbeitung, die im Zusammenhang mit der Verabschiedung des sogenannten Kanon 28 am Schluss des Konzils stattfand oder sogar erst im Nachhinein von Bischof Anatolius zusammen mit den Akten herausgegeben wurde, wie Richard Price und Michael Gaddis annehmen.<sup>212</sup> Peter L'Huillier geht in Anlehnung an Schwartz von der Verabschiedung der Kanones in der siebten Session aus.<sup>213</sup> Er gibt allerdings zu, dass etwa das Verbot von Klerikerverschwörungen in Kanon 18 dafür sprechen könnte, dass man die Kanones in einer der letzten Sitzungen verabschiedet hatte. Allerdings sei der Fall des Athanasius ja schon davor bekannt gewesen.<sup>214</sup> Bei einer Verabschiedung in der siebten Sitzung wäre aber damit zu rechnen, dass sich die Bischöfe während der folgenden Sitzungen auf die frisch verabschiedeten Bestimmungen berufen hätten. Das ist jedoch nirgends der Fall. Vielmehr macht die Diskussion über die Rechte der Ehrenmetropolen deutlich, dass die Diskussionen den Kanones vorangingen. Auch gibt es für eine siebte Sitzung kein Protokoll. Die Kanones wurden auch getrennt von den Akten in Sammlungen überliefert.<sup>215</sup> Ob sie tatsächlich praktisch allein durch Anatolius und seine Sekretäre nach dem Konzil aufgestellt wurden, wie Price und Gaddis annehmen, ist zweifelhaft. Die wiederholte Aufnahme bestimmter Themen in unterschiedlichen Kanones verweist eher auf eine Fortschreibung aufgrund von Diskussionen und nicht auf eine systematisierte Anordnung und Ausarbeitung, wie es im Falle einer nachträglichen Entstehung anzunehmen wäre.<sup>216</sup>

Die Zahl der Kanones war in der ersten Phase der Überlieferung nicht einheitlich, die Zählung mit 28 Kanones entstammt den ersten systematischen

---

wendeten Begrifflichkeit nach der konstantinischen Wende, 342–582, Resümee 580–582. Ohne weist darauf hin, dass erst ab dem vierten, teilweise auch erst ab dem fünften Jahrhundert der Begriff Kanon verwendet wurde, um kirchliche Entscheidungen und Normen zu bezeichnen. Davor war er den evangelischen oder apostolischen Glaubensnormen vorbehalten und die kirchlichen Entscheide wurden als *Horoi* bezeichnet. Ebd. 582.

212 Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 92.

213 P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: the disciplinary work of the first four ecumenical councils*, New York 1996, 223.

214 Ebd., 255.

215 Vgl. Price/Gaddis, *Acts of Chalcedon* Introduction, 79: „Chalcedon's disciplinary canons were added to existing collections of canonical legislation and circulated separately from the rest of the acts.“

216 Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 92.

Sammlungen aus dem siebten Jahrhundert.<sup>217</sup> Die Kanones<sup>218</sup> von Chalcedon stellen einen wichtigen Teil der kirchlichen Normierungsarbeit dar, welche das Konzil leistete. Das zeigt sich darin, dass in den Kanones die diskutierten Konflikte verarbeitet wurden. Allerdings fielen nicht alle Entscheide unter die Kanones. Entscheidungen wie die Ungültigkeitserklärung der Beschlüsse von Ephesus (449) oder die Befugnisse von Jerusalem wurden nicht in einen Kanon aufgenommen, da sie von singulärer Bedeutung waren.

#### 4.3.1 Die Kanones

Im Folgenden soll ein zusammenfassender Überblick über die Kanones von Chalcedon gegeben werden:

Kanon 1 legt fest, dass die von den heiligen Vätern verabschiedeten Kanones aller Synoden in Kraft bleiben sollen.

Hier wird die bleibende Bedeutung der Kanones als Grundpfeiler kirchlicher Gesetzgebung festgehalten, etwa gegen die Berufung auf Gewohnheit oder Tradition. L'Huillier sieht eine konkrete Referenz auf diejenige Sammlung, welche während des Konzils immer wieder zitiert worden war, wenn die Kleriker aus einem Buch aus dem Archiv der Kirche von Konstantinopel Kanones vorlasen. Es handelt sich dabei um den sogenannten *Nicaenischen Corpus*, die ursprünglich antiochenische weitgehend chronologische Sammlung mit den vorangestellten Kanones von Nicaea.<sup>219</sup> Die fortlaufende Nummerierung dieser

<sup>217</sup> Vgl. H. Ohme, Sources of Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2). Councils and Church Fathers, in: The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, hg. v. W. Hartmann / K. Pennington, Washington 2012, 24–114. Gemäß L'Huillier, The Church of the Ancient Councils, 211, waren die Beschlüsse von Konstantinopel (381) in Chalcedon noch nicht in einzelne Kanones unterteilt. Der Sekretär verlas deshalb den Text bis zu der gewünschten Stelle. Vgl. ebd., 208–214. Vgl. auch Wagschal, Law and Legality, 35–38. Wagschal wehrt sich gegen künstlich hergestellte „Originaltexte“, welche von späteren Rezeptionen und Fortschreibungen befreit werden, da dadurch die gesamte Rezeption und Kontextualisierung der Texte verlorengeht. Wagschal hebt die unsystematische Ansammlung des Materials an, wo Widersprüche nicht entfernt werden. Vgl. ebd., 275–281.

<sup>218</sup> Vgl. H. Robbins Bittermann, The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction, Speculum 13,2 (1935), 198–203; Caner, Wandering, Begging Monks, 235–241; Hefele-Leclercq, Histoire des conciles 11,2, 767–834; Hess, The Early Development, 69–89; L'Huillier, The Church of the Ancient Councils, 181–301; Ohme, Kanon ekklesiastikos, 62f.; 523–529; Ueding, Die Kanones von Chalkedon, 569–676; de Vries, Die Struktur der Kirche, 63–122.

<sup>219</sup> Man hatte den der arianisch-homöischen Tradition Antiochias entstammende Corpus kurz vor dem Konzil von Konstantinopel mit den vorangestellten nicaenischen Kanones nicaenisiert. Vgl. dazu Wagschal, Law and Legality, 32–35.

nicht überlieferten Sammlung unterscheidet sich von anderen, überlieferten Sammlungen; sie ist teilweise in lateinischen und syrischen Sammlungen noch überliefert. So wurden in der vierten Sitzung gegen Carosus und Dorotheus Kanon 4 und 5 von Antiochia als Kanon 83 und 84 vorgelesen.<sup>220</sup> Die Kanones 16 und 17 von Antiochia wurden in der Sitzung zu Stephan und Bassian von Ephesus als Kanon 95 und 96 verlesen. Kanon 4 von Nicaea wird als Kanon 6 dieser Sammlung zitiert, was allerdings ein Abschreibefehler zu sein scheint.<sup>221</sup> In der Sitzung zu Photius und Eustathius hatte Atticus von Epirus möglicherweise aus seinen eigenen Unterlagen Kanon 4 von Nicaea zitiert. Die Sammlung, welche am Konzil gebraucht wurde, enthielt unter anderem die Apostolischen Konstitutionen, die schon von Bischof Nectarius von Konstantinopel zitiert worden waren, die also offensichtlich in Konstantinopel schon sehr früh rezipiert worden waren. Auf eine übereinstimmend mit der konstantinopolitanischen Sammlung nummerierte Sammlung verwiesen auch die Bischöfe von Pisidien in einem Brief an Leo.<sup>222</sup> Selbst wenn ausgedehnte Sammlungen erst im sechsten Jahrhundert herausgegeben wurden, verfügten größere Städte offensichtlich bereits über Sammlungen. Ein weiterer Punkt von Kanon 1 liegt darin, dass hervorgehoben wird, dass synodale Entscheidungen gesamtkirchliche Relevanz hatten und nicht als partikulär abgetan oder umgangen werden durften. Dieses Anliegen war immer wieder von den Bischöfen hervorgehoben worden mit ihrem wiederholten Ruf danach, dass die Kanones Geltung haben sollten. Sie richteten sich mit dem Kanon 1 auch gegen Bestrebungen, durch irgendwie erlangte Zusatzbestimmungen und kaiserliche Edikte die bisherigen Kanones außer Kraft zu setzen und damit der Willkür preiszugeben. Eine Liste verbindlicher kanonischer Texte erließ Kanon 2 des Konzils von Konstantinopel (691/2), das sogenannte Quinisextum oder Trullanum.<sup>223</sup> Die Bedeutung der Kanones während des gesamten Konzils zeigte Nachwirkung. Während die Kenntnis bestehender Kanones und ganzer Sammlungen am Konzil offensichtlich noch nicht überall vorausgesetzt werden kann, und Konstantinopel eine Vorreiterrolle übernahm, entstanden in den Jahren nach dem Konzil verbreitet Sammlungen und auch lateinische und syrische Übersetzungen, deren Grundbestand mit den Kanones von Ancyra, Neocaesarea, Nicaea, Gangra, Laodicea und Konstantinopel aus Antiochia stammte. Dieses *Corpus Antiochenum* bil-

220 Vgl. oben, 283.

221 Vgl. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 207. Vgl. auch oben, 311, Anm. 159.

222 Vgl. ACO II,5,51 und L'Huillier, 207.

223 Benannt nach dem Palast, in dem das Konzil stattfand. Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum, ed. H. Ohme, ACO Series secunda, II,4, 24 f.

dete den Grundstock neu entstehender Sammlungen, die um die Kanones der neuen Reichskonzile und regionaler Synoden erweitert wurden.<sup>224</sup>

Kanon 2 verbietet Ordinationen jeglicher Stufe gegen Geld (Simonie). Der überführte Bischof sollte sein Amt verlieren und die Weihe ungültig sein. Der Vermittler einer solchen Weihe sollte als Kleriker ebenfalls sein Amt verlieren und als Laie exkommuniziert werden.

Ordinationen und Weihen gegen Bezahlung waren ein immer wieder bekämpftes Problem, dem aber schwer beizukommen war.<sup>225</sup> Vor allem, wenn die Metropolen in eine andere Stadt reisen mussten, wurden von der Stadt, welche einen neuen Bischof brauchte, vermutlich eine Art Reisespesen bezahlt, und die Deutung hoher Forderungen oder hoher Zahlungen als Ämterkauf lag in vielen Fällen wohl nahe. Gerade der Bischof von Konstantinopel war unterschiedlich kritisiert worden für das Kassieren von hohen Summen.<sup>226</sup> Euseb von Ancyra machte auf das Problem aufmerksam, dass Weihen in der Hauptstadt sehr teuer kämen und man daher eine Weihe in den jeweiligen Städten anstreben sollte, so dass offenbar auch vor Ort kassiert wurde. Allerdings hatte Euseb selbst offensichtlich Weihen an Konstantinopel delegiert.<sup>227</sup>

Kanon 3, basierend auf der Vorlage Marcians aus der sechsten Sitzung,<sup>228</sup> verbietet es Bischöfen, Klerikern sowie Mönchen, sich mit weltlichen Geschäften zu beschäftigen. Genannt werden die Verleihe von Anwesen, die Verwaltung von Vermögen und das Aufsuchen von säkularen Personen zu Geschäftszwecken. Ausgenommen werden aufgrund von speziellen Abmachungen mit dem Bischof die Verwaltung von Gütern von Wit-

224 Vgl. C.W.B. Stephens, *Canon Law and Episcopal Authority. The Canons of Antioch and Sardica*, 17; Hess, *The Early Development*, 35–89.

225 Vgl. H. Dockter, *Klerikerkritik im antiken Christentum*, Bonn 2013, 82–95. Dockter, 83, nennt diesen Canon als „den frühesten und zugleich wegweisenden Konzilsbeleg zur Simonie im engeren Sinne“.

226 Vgl. die Diskussion um die Weihe des neuen Bischofs von Ephesus und die Befürchtung der kleinasiatischen Bischöfe vor hohen Zahlungen an den Bischof von Konstantinopel. *Conc. Chalc. XI,53 / gr. XII,53 (ACO II,1,3, 52 [41])*. Allerdings ist gemäß Palladius Johannes Chrysostomus in Ephesus aktiv geworden und hat Kleriker abgesetzt, weil Antoninus von Ephesus gegen Geld Weihen vollzog. Vgl. Hefele-Leclercq, *Historie* II,2, 773. Zu den Weihen des Bischofs von Konstantinopel außerhalb seines Einflussgebiets vgl. Karlin-Hayter, *Activity of the Bishop of Constantinople*, 179–182.

227 Vgl. *Conc. Chalc. XVI,37 / gr. XVII,37 (ACO II,1,3, 98 [457])*.

228 *Conc. Chalc. VI,18 (ACO II,1,2, 157 [353])*.



wen, Waisen und anderen bedürftigen Personen. Bei Zuwiderhandlung wird auf die kirchlichen Strafen verwiesen.

Dieser Kanon basierte auf einer Vorlage Marcians<sup>229</sup> und diente dazu, Geschäfte von Klerikern oder Mönchen zu unterbinden. Da die Kleriker keine Steuern zahlten, sollten sie im Interesse des Staates auch keine zusätzlichen Einkünfte generieren. Ein Problem war teilweise auch der Handel mit Gütern, welche der Kirche zur Armenversorgung zugesprochen wurde. So tauchte öfters die Klage auf, Kleriker oder Bischöfe hätten die Kornration für die Armen verkauft und das Geld gehortet.<sup>230</sup> In der Vorlage Marcians fällt auf, dass das Verbot von Geschäften, Leihen und Verwaltungsfunktionen für Kleriker oder Mönche außer im Hinblick auf kirchliche Güter ganz ausgeschlossen wird, wohingegen der verabschiedete Kanon Ausnahmen zuließ, wenn es sich um die Verwaltung von Bedürftigen der Gemeinde, Kindern oder Witwen handelte und der Bischof den Auftrag dazu gegeben hatte. Im Hinblick auf die Mönche, welchen auch der nächste Kanon gewidmet ist, fällt auf, dass sie hier parallel zu den Klerikern behandelt werden und nicht mehr den Laien gleichgestellt sind.

Kanon 4 weist an, dass diejenigen, welche aufrichtig ein einsames Leben führten, mit entsprechender Ehrung bedacht werden sollten. Aber es gebe auch solche, welche die monastischen Kleider bloß als Vorwand trügen, um Unruhe in kirchliche und öffentliche Angelegenheiten zu bringen, und von einer Stadt in die nächste zögen und Klöster gründeten. Daher dürfe künftig niemand gegen den Willen des Bischofs ein Kloster gründen.<sup>231</sup> Wer ein monastisches Leben aufnehme, habe sich dem Bischof zu unterwerfen, und sich allein der Ruhe, dem Fasten und dem Gebet hinzugeben. Auch dürfe der Ort nicht verlassen werden, wo das monastische Leben aufgenommen wurde. Wenn es einen zwingenden Grund gebe, das Kloster zu verlassen, so habe dies mit der Zustimmung des Bischofs zu geschehen. Verboten wird zudem die Einmischung

229 Conc. Chalc. VI,18 (ACO II,1,2, 157 [353]). Im Westen verbot Valentinian III. im folgenden Jahr (452) dem Klerus ebenfalls, im Handel tätig zu werden. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 95 Anm. 11.

230 Vgl. Conc. Chalc. III,51 / gr. II,51 (ACO II,1,2, 17 [232]) die Anklage gegen Dioscur, er habe Getreide, das für die Armen bestimmt war, zu hohem Preis selbst verkauft. Vgl. auch Holzerich, *The Alexandrian Bishops and the Grain trade*, 187–202.

231 Spätere Kanones-Sammlungen präzisierten, es dürften ohne Zustimmung des Bischofs keine Klöster gegründet werden, so Kanon 27 von Agde aus dem Jahr 506. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 95 f. Anm. 14.

in kirchliche oder säkulare Dinge. Auch sollten keine Sklaven ohne die Zustimmung ihres Herrn als Mönche aufgenommen werden, um nicht den Namen Gottes in Misskredit zu bringen. Wer gegen diese Beschlüsse verstieß, sollte aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Für die Sorge und Aufsicht über die Klöster wurde der jeweilige Bischof bestimmt.

Kanon 4 nimmt wiederum eine Vorlage Marcians auf, was darauf verweist, dass die mangelnde Unterordnung und Domestizierung der Mönche gerade auch vom Staat als Problem wahrgenommen wurde.<sup>232</sup> Es handelt sich um den ersten Kanon, der sich vollumfänglich den Mönchen und der monastischen Lebensweise widmet und diese und die Klostergründungen reglementiert. Zuerst wird hervorgehoben, dass das regelkonforme monastische Leben Lob und Anerkennung verdiene. Darauf folgen allerdings zahlreiche Vorschriften, in welcher Form sich das monastische Leben abzuspielen habe. Als erste Kritik wird auf diejenigen verwiesen, welche nur zum Schein asketische Kleidung trügen und von Stadt zu Stadt zögen, um die zivilen und kirchlichen Angelegenheiten in Unruhe zu versetzen. Damit wird die Wanderaskese diskreditiert und unterstellt, es gehe vornehmlich um Unruhestiftung. Andere damit verbundene Vorurteile und Argumente bezogen sich auf die Flucht vor municipalen Pflichten oder die Vermeidung von Arbeit.<sup>233</sup> Besonders problematisch erscheinen die nicht bewilligten Klostergründungen. Allerdings waren die Mönche bisher mit Ausnahme von ordinierten Klerikern kirchenrechtlich als normale Laien angesehen worden und daher auch ihre Klöster als Wohngemeinschaften von Laien. Mit diesem Kanon wurde ein Kloster zu einer kirchlichen Institution, welche nicht ohne Bewilligung durch den Bischof errichtet werden konnte. Die Mönche selbst werden in einem nächsten Schritt ebenfalls dem Bischof untergeordnet.<sup>234</sup> Ihre asketische Existenz wird auf ganz bestimmte Formen festgelegt: Ruhe und Abgeschiedenheit (ἡσυχία), Fasten, Gebet und die *stabilitas loci*. Die Wanderaskese war damit verboten.<sup>235</sup> Ver-

232 Conc. Chalc. VI,17 (ACO II,1,2, 157 [353]).

233 Vgl. dazu oben, Kap. 1.6.1.

234 Der Umfang dieser Unterordnung ist umstritten. Es ist nicht von einer umfassenden Aufsicht des Bischofs auszugehen, sondern von einer administrativen, welche insbesondere das Verhalten der Mönche in der Öffentlichkeit betraf. Vgl. Robbins Bittermann, *The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction*, 198–203.

235 Gegen dieses Verbot wird bei dem Konzilskritiker Johannes Rufus das asketische Leben als Pilgerreise und damit die Wanderaskese geradezu zelebriert. Vgl. Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi*: John Rufus, *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the*

boten wurde auch die Einmischung in zivile und kirchliche Angelegenheiten oder das Verlassen des Klosters ohne zwingenden Grund und Bewilligung des Bischofs.<sup>236</sup> Weiter wurde den Mönchen verboten, entlaufene Kolonen oder Sklaven als Mönche entgegen dem Willen ihres Herrn im Kloster aufzunehmen. Bei einer Zuwiderhandlung wird die Exkommunikation angedroht und noch einmal die Aufsichtspflicht des Bischofs betont. Es wird jedoch nichts von allfälliger Arbeit der Mönche oder Selbstunterhalt erwähnt, wie sie in vielen monastischen Regeln vorkommen. Damit entsprach der Kanon den Gewohnheiten des Mönchtums in Konstantinopel und teilweise auch im syrischen Raum, wo ein Großteil der Mönche von Almosen lebten.<sup>237</sup> Die Asketen lebten auf Wanderschaft von Spenden oder auf Gütern, welche von den Stiftern weiter bewirtschaftet wurden. Einige größere Institutionen lebten auch von dem ursprünglichen Stiftungsvermögen.

Kanon 5 verweist auf bestehende Kanones<sup>238</sup> und die dort festgesetzten Strafen über die Translation, also den Amtswechsel, von Bischöfen und weiteren Klerikern von einer Stadt zur nächsten.

Dieser Kanon nahm eine ausführliche Vorlage von Marcian<sup>239</sup> nur sehr oberflächlich mit dem Verweis auf bestehende Kanones auf. Allerdings sollten verschiedene weitere Kanones auf das Thema zurückkommen, um schließlich die Vorlage Marcians wörtlich in Kanon 20 zu zitieren.

Kanon 6 verbietet absolute Ordinationen, welche unabhängig von einem bestimmten Ort und einer bestimmten Kirche oder einem Aufgabenbereich in einer Stadt, einem Dorf, einem Martyrium oder Kloster sind. Solche Ordinationen sind ungültig.

---

Monk Romanus, ed. and transl. with an Introduction and Notes by C.B. Horn, R.R. Phenix Jr., Leiden 2008.

236 Bereits die Regeln von Rabbula sahen bestimmte Personen vor, welche sich um externe Geschäfte kümmern sollten, bei Justinian wird die Festsetzung solcher *apocrisarii* zur Pflicht.

237 Vgl. Hatlie, Monks and Monasteries, 78f. Es gab auch Ausnahmen, die Vita des Hypatius beschreibt, dass die Mönche selbst für ihren Unterhalt aufkamen. Callinicus, Vita Hypatii 8,11 (SC 177, 100 Bartelink). Allerdings werden auch Spenden erwähnt. Vita Hypat. 24,46 (160 Bartelink).

238 Vgl. Kanon 15 von Nicaea; Kanon 18 von Ancyra (314); Kanon 16 und 21 von Antiochia (328) und vgl. Price/Gaddis, Acts of the Council of Chalcedon 3, 96 Anm. 17. Vgl. für weitere Belege auch Dockter, Klerikerkritik, 52–60.

239 Conc. Chalc. VI,19 (ACO II,1,2, 157 [353]).

Price und Gaddis<sup>240</sup> verweisen auf die staatlichen Bemühungen, dass niemand Kleriker werden dürfe, um den municipalen Pflichten zu entinnen. Bei absoluten Ordinationen war diese Gefahr am höchsten. Zudem war ein solcher Kleriker auch zu wenig beschäftigt und konnte sich in alle möglichen anderen Angelegenheiten und Geschäfte säkularer oder kirchlicher Natur einmischen, was in Chalcedon ebenfalls mit Vehemenz unterdrückt wurde.

Kanon 7 verbietet es Klerikern und Mönchen unter Androhung der Exkommunikation in den Dienst des Staates zu treten oder andere säkulare Würden annehmen.

Hier werden die vorherigen Vorlagen für Kleriker und Mönche im Hinblick auf weltliche Geschäfte noch einmal erweitert und angegeben, dass sie keine weltlichen Verpflichtungen eingehen dürfen. Auffällig ist, dass bei Zuwiderhandeln das Anathema, die endgültige Exkommunikation, angedroht wird. Hintergrund könnten zahlreiche zivile Aufgaben sein, welche Bischöfe und Klerus zunehmend übernahmen, weil in den Städten immer weniger Curiale zur Verfügung standen.

Kanon 8 unterwirft Kleriker von Armenhäusern, Klöstern und Martyrien dem jeweiligen Bischof der Stadt gemäß der Tradition der Väter. Wer seinem Bischof nicht gehorcht oder einen Aufstand gegen ihn macht, wird als Kleriker den Strafen der Kanones unterworfen und als Mönch oder Laie exkommuniziert.

Hier regelte das Konzil die Unterordnung der bisher weitgehend unabhängigen Kleriker von privat finanzierten Institutionen unter den Bischof, um diese Kleriker in die kirchliche Hierarchie und die Gemeinde stärker einzubinden.<sup>241</sup> Wiederum werden in den Strafandrohungen Mönche explizit neben den Laien erwähnt und ihnen damit einen Sonderstatus zugesprochen. Zugleich zeigt die Auflistung von verschiedenen Institutionen, welche meist auf privaten Gründungen beruhten, auf die größten Konfliktherde mit dem Bischof. Die Kleri-

<sup>240</sup> Acts of the Council of Chalcedon 3, 96 Anm. 18.

<sup>241</sup> Mehrere Novellen von Justinian belegen die Probleme, welche durch die wachsende Zahl von Stiftungen entstanden. Sowohl die ausreichende Finanzierung des Klerus durch das Stiftungsvermögen stellte ein Problem dar als auch die mangelnde Unterordnung unter den Bischof, so dass Kanon 8 von Chalcedon von mehreren weiteren Gesetzen Leos und Novellen Justinians bekräftigt wurde. cJ 1,3,26; Nov. Just. 67,1; Nov. Just. 131,7. Vgl. auch B. Flusin, Bischöfe und Patriarchen. Die Strukturen der Reichskirche, in: Geschichte des Christentums 3, 521–583, hier 527–529.

ker oder Mönche an diesen Orten waren vielfach mehr dem Gründer als dem Bischof verpflichtet und lebten fern der bischöflichen Aufsicht nach eigenen Gutdünken. Die privat gestifteten Kirchen, Martyrien oder Hospitäler konnten sich zudem leicht als Zufluchtsorte und Treffpunkte häretischer Gruppierungen etablieren.

Kanon 9 gibt vor, dass Rechtsstreitigkeiten unter Klerikern vor den Bischof gebracht werden müssen oder mit der Zustimmung des Bischofs vor dem Gericht, dem beide Parteien zustimmen. Es wird verboten, den eigenen Bischof vor einem zivilen Gericht anzuklagen. Konflikte zwischen einem Kleriker und dem eigenen oder einem anderen Bischof sollen vor die Provinzialsynode gebracht werden. Wenn ein Kleriker oder ein Bischof in einen Streit mit dem eigenen Metropoliten verwickelt ist, so soll der Exarch der Diözese sich des Falles annehmen oder aber der Fall soll dem Bischof von Konstantinopel vorgelegt werden.

Wie sowohl frühere Kanones als auch die zivile Rechtsprechung es vorsahen,<sup>242</sup> wird betont, dass Rechtsstreitigkeiten zwischen Klerikern Sache der kirchlichen Gerichtsbarkeit sei. Ein möglicher Anlass für das Verbot, vor einem zivilen Gericht gegen den Bischof vorzugehen, könnten die Vorfälle 449 in Edessa gegen Ibas sein. Allerdings sind viele Einzelfragen umstritten, etwa um welche Rechtsstreitigkeiten es sich handelt, und ob die Verhandlung vor einem zivilen Gericht absolut ausgeschlossen wird.<sup>243</sup> Die Regel von Kanon 6 von Konstantinopel (381),<sup>244</sup> welche die direkte Berufung an den Kaiser verbietet und den Appell an ein allgemeines Konzil als Schande für die Provinzialsynode bezeichnet, scheint in Chalcedon nicht mehr gewirkt zu haben. Die kaiserliche Gesetzgebung sah ebenfalls vor, dass keine Klagen direkt an den Kaiser gerichtet wurden, sondern über die Metropoliten zu laufen hätten und sie verbot Appellationen von Bischöfen und Klerikern an säkulare Gerichte.<sup>245</sup> Dabei

<sup>242</sup> Vgl. CT I,27,1–2; CT XVI,2,12; CT XVI,2,23.

<sup>243</sup> Vgl. dazu L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 229–236, mit vielen Bezügen zu mittelalterlichen und aktuellen Diskussionen.

<sup>244</sup> Vgl. CCO I,1, 49–53 (Joannou). Vgl. auch Kanon 11 von Antiochia.

<sup>245</sup> So auch Kanon 11 und 12 von Antiochia. Auch die Gesetzgebung zur episkopalen *audientia* (CT I,27,1) sah vor, dass Klagen von Klerikern nur vor einem bischöflichen Gericht gehört werden konnten. Die Heimsynode könnte ein Indiz sein, dass die Kaiser die an sie dennoch zahlreich gerichteten Appellationen an eine andere Instanz wie die Heimsynode oder eine eigens eingesetzte Kommission wie im Falle von Ibas weiterreichten. Vgl. CT XI,36,20 wo ein Bischof, der an einem zivilen Gerichtshof eine Suspension seiner Absetzung erreichen wollte, zu einer schweren Geldbuße verurteilt wurde.

zeigt sich, dass die Rechte und Pflichten der Metropolen, Bischöfe und Kleriker auch entscheidend über die staatliche Rechtsprechung definiert wurden. Weiter wird hier eine explizite Hierarchie aufgeführt beginnend beim Bischof über den Metropolit, den Exarchen und den Bischof von Konstantinopel, der in Konkurrenz zu den Funktionen des Exarchen gesetzt wird. Das Amt des Exarchen als Vorsteher einer gesamten Diözese wird hier zum ersten Mal innerhalb einer klar definierten Hierarchie erwähnt. Möglicherweise war ursprünglich intendiert, dass in den Fällen, in denen der Metropolit zugleich der Exarch war, Konstantinopel zuständig sein sollte. Die Funktion der Exarchen entstand aus einer Festlegung von Konstantinopel (381), wo für jede Diözese Bischöfe zur Aufsicht über den rechten Glauben und zur Festlegung der Kommunionsgemeinschaft gesetzt worden waren in Ergänzung zur bisherigen, in Nicaea gesetzten Struktur von Bischöfen und Metropolit.<sup>246</sup> Allerdings handelte es sich bei den in Konstantinopel gesetzten Bischöfen nicht überall um die Bischöfe der zivilen Diözesanverwaltungen. Es ist auch umstritten, inwiefern es auf kirchlicher Seite ein funktionierendes System mit Exarchen für Thracia, Pontus und Asia je gab, da schon ab 381 die Macht des Bischofs der Hauptstadt so bedeutend war, dass er in der Regel die Streitfälle anging. Unklar bleibt auch, ob die Wahl, sich entweder an den Exarchen oder den Bischof von Konstantinopel zu wenden, den Klerikern aller Diözesen offenstand oder bloß denjenigen, die dem Bischof von Konstantinopel in Kanon 28 untergeordnet werden sollten.<sup>247</sup>

Kanon 10 führt die Bestimmungen aus Kanon 5 über Translationen genauer aus, indem verboten wird, dass Kleriker Aufgaben in zwei unterschiedlichen Städten übernehmen. Wenn sie von einer Kirche zu einer anderen geflohen seien, so müssten sie zurückkehren, wenn sie offiziell eine neue Aufgabe in einer anderen Stadt erhalten hätten, dürften sie sich nicht mehr in ihren früheren Aufgabenbereich einmischen. Bei Zuwiderhandlung wird Rangverlust angekündigt.

Im Fokus stehen hier Bischöfe und Kleriker, die sich weiterhin in die Angelegenheiten einer Gemeinde einmischten, auch wenn sie nicht mehr zuständig waren. Bei solchen Aktivitäten waren Konflikte mit den Nachfolgern vorbe-

<sup>246</sup> Vgl. CT XVI,1,3.

<sup>247</sup> Vgl. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 232–236. L'Huillier, ebd. 254, verweist auf den Kommentator Zonaras (12. Jh.), der sich mit dieser Frage auseinandersetzte und eindeutig dafür entschied, dass nur die Fälle nach Konstantinopel gelangen sollten, welche zum Patriarchat Konstantinopel gehörten.

stimmt. Möglicherweise handelt es sich um eine Reaktion auf den Fall des Athanasius von Perrha, der nach dem Verzicht auf sein Amt in mehreren Fällen zurückgekehrt war, um Weihen zu vollziehen.

Kanon 11 weist an, dass Arme und Bedürftige nach vorgängiger Untersuchung nur mit gewöhnlichen Briefen oder solchen, welche den kirchlichen Frieden bezeugten, unterwegs sein sollten. Ein offizielles Empfehlungsschreiben sei dagegen nur Personen von Rang gestattet.

Dieser Kanon legt fest, wem welche Form von Empfehlungs- oder Begleitungsschreiben zustand. Dabei wurde unterschieden im Hinblick auf den sozialen Status der Person, vielleicht und die kirchlichen Ämter. Empfehlungsschreiben sind von vielen Bischöfen überliefert. So schrieb Theodoret ein Empfehlungsschreiben (ep. 52) für den aus Africa geflohenen Cyprianus an Ibas von Edessa und verwies darauf, dass er von einem galatischen Bischof Eusebius<sup>248</sup> einen Empfehlungsbrief für Cyprianus erhalten habe. Er wies Ibas auch an, Cyprianus wiederum einen Empfehlungsbrief auf seine weitere Reise mitzugeben. Für denselben Cyprianus schrieb Theodoret auch ein Empfehlungsschreiben an Sophronius von Constantina.

Kanon 12 legt fest, dass Metropolen, die diesen Titel durch Manöver wie die Teilung von Provinzen erlangten, nicht als Metropole anerkannt werden sollten und diejenigen Städte, die eine solche Ehrung bereits erhalten hätten, eine reine Ehrenposition hätten. Die Metropolitanrechte bleiben beim Bischof der säkularen Metropole.

Der Kanon nimmt die mehrfach in den Appellationsverhandlungen aufgetauchte Diskussion um die Ehrenmetropolen auf und bestraft Bemühungen von Bischöfen, ihren Sitz aufzuwerten. Er übernimmt die in der Diskussion<sup>249</sup> entstandene Regelung, dass bei schon bestehenden Konfliktfällen der Amtsinhaber der zivilen Metropole die kirchlichen Rechte des Metropoliten halten sollte, während der andere nur der Ehre und dem Titel nach den Rang eines Metropoliten besaß. Während des Konzils hatte Marcian Chalcedon den Status einer Ehrenmetropole verliehen. Gemäß der Festlegung sollte dies aber nicht

<sup>248</sup> Möglicherweise Euseb von Ancyra.

<sup>249</sup> Zum Status und den Rechten von Tyrus und Berytus sowie von Nicomedia und Nicaea in den Sitzungen zu Photius von Tyrus und Eustathius von Berytus (ACO II,1,3, 101–110 [460–469]) sowie in der zwölften/dreizehnten Sitzung zu Eunomius von Nicomedia und Anastasius von Nicaea vgl. (ACO II,1,3, 53–62 [412–421]). Vgl. oben, Kapitel 4.2.1.1 und 4.2.1.2.

die Rechte von Nicomedia beschneiden, welches schon im Hinblick auf die weitere Ehrenmetropole Nicaea hatte um seine Rechte kämpfen müssen.<sup>250</sup>

Kanon 13 schreibt vor, dass Kleriker und Lektoren aus anderen Städten keine Aufgaben übernehmen dürften, wenn sie nicht einen Empfehlungsbrief mitbrachten.<sup>251</sup>

Auch hier wurde das Wirkungsfeld von Klerikern außerhalb der eigenen Gemeinde beschränkt. Hintergrund sind wiederum Probleme mit Klerikern, welche in andere Gemeinden wirkten und dies, obwohl sie allenfalls vom eigenen Bischof exkommuniziert worden waren. Das verweist darauf, dass Exkommunikationen und der Entzug des kirchlichen Rangs als übliche Strafe für Kleriker ihr Gewicht verloren, wenn die Kleriker einfach in eine andere Stadt zogen und dort weiterwirkten. Es ist anzunehmen, dass Exkommunikationen von Klerikern dem Metropoliten mitgeteilt wurden; allenfalls wurden sie auch den Lokalsynoden mitgeteilt, aber es kann nicht davon ausgegangen werden, dass ein Bischof die Übersicht über die exkommunizierten Kleriker schon nur in der eigenen Provinz hatte. Daher waren die Empfehlungsschreiben entscheidend.

Kanon 14 beschäftigt sich mit Eheschließungen von Kantoren und Lektoren, denen es nicht gestattet wird, eine Häretikerin zu heiraten. Diejenigen, welche schon Kinder aus einer solchen Ehe hatten, mussten sie in die Kommunion der katholischen Kirche bringen, auch wenn sie schon eine häretische Taufe empfangen hatten. Noch nicht getaufte Kinder durften nur eine katholische Taufe empfangen und auch nicht eine häretische Person, eine pagane (ἑλληνι) oder eine jüdische heiraten, außer diese Person verspreche, zum orthodoxen Glauben zu konvertieren.<sup>252</sup>

Der Kanon schränkt die Ehemöglichkeiten von Lektoren und Kantoren ein, setzt sie aber generell voraus, was nicht überall der Fall war. Die Notwendigkeit dieser Vorgaben macht deutlich, dass gemischte Ehen auch unter Klerikern ein Thema waren. Das zeigt, dass die sehr strenge Abgrenzung, welche offizielle kirchliche Dokumente und Autoren in der Abwehr von Häretikern, den alten

<sup>250</sup> Vgl. dazu oben, Kapitel 4.2.1.2, 310.

<sup>251</sup> Vgl. auch die *Canones Apostolorum* in der *Constitutio Apostolorum*, Kanon App. 12 (SC 330, 278 Metzger).

<sup>252</sup> Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 99 Anm. 30 verweisen auf Kanon 10 und Kanon 31 von Laodicea (400) welche verbieten, die Kinder an Häretiker zu verheiraten, es sei denn, diese würden konvertieren.



Kulten und gegenüber den Juden betrieben, auf der Ebene der Gemeinde nur relative Verbindlichkeiten hatte. Der Kanon setzt voraus, dass der hohe Klerus, Presbyter und Diakone, nicht heiraten durften, was nicht bedeutet, dass sie als Verheiratete nicht noch geweiht werden konnten.<sup>253</sup>

Kanon 15 schreibt vor, eine Frau müsse mindestens vierzig sein, um als Diakonin geweiht zu werden<sup>254</sup> und dies erst nach genauer Untersuchung. Wenn sie danach heiratet, wird sie zusammen mit ihrem Mann anathematisiert.<sup>255</sup>

Dieser Kanon setzt die im *Codex Theodosianus* (CT XVI,2,27) gesetzte Altersgrenze für Frauen als Diakoninnen von sechzig auf vierzig Jahre herab. Der Hintergrund waren vermutlich pragmatische Überlegungen, da die Zahl der über Sechzigjährigen, welche der Arbeit als Diakonin noch gewachsen waren, relativ beschränkt sein musste. Die Herabsetzung der Altersgrenze wurde allerdings mit einer drakonischen Strafe kompensiert, indem das Anathema und nicht bloß die (in der Regel zeitlich begrenzte) Exkommunikation über Frau und Mann ausgesprochen wird, wenn eine Diakonin dennoch wieder heiraten sollte.

Kanon 16 definiert, dass Mönche und Jungfrauen, die einen Eid abgelegt hatten, nicht heiraten dürfen. Wenn sie dem zuwiderhandelten, sollten sie exkommuniziert werden.<sup>256</sup> Allerdings wird dem Bischof zugestanden, mildernde Umstände in Betracht zu ziehen.

Dieser Kanon ist ebenfalls als Meilenstein der monastischen Reglementierung anzusehen, insofern zum ersten Mal in der kirchlichen Gesetzgebung für

253 Vgl. dazu Kan. App. 19 (SC 330, 280 Metzger), der es verbietet, dass zweimal Verheiratete eine Weihe empfangen.

254 Anders CT XVI,2,27 wo das Mindestalter sechzig Jahre war. Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 99, Anm. 31. Deutlich wird aus der Begrifflichkeit, dass es sich bei der Diakonin hier um ein kirchliches Amt handelte und Diakoninnen zum Klerus gehörten. Vgl. auch L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 245.

255 Dieser Kanon, der durch die sehr harte Regelung auffällt, wurde bei Justinian daraufhin adaptiert, dass Diakoninnen, die trotz Ermahnung des Bischofs weiterhin mit einem Mann zusammenlebten, lebenslänglich in ein Kloster gesperrt werden sollten. Vgl. Nov. 123,30 und CIC III,616.

256 Gemäß Kanon 19 von Ancyra (314) entsprach die Exkommunikationszeit einem Jahr, Basilius, ep. 199, Kanon 18 plädiert für eine strenge Strafe ohne sie zu konkretisieren. Vgl. auch Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 99 Anm. 33.

die monastische Askese zwingend die Ehelosigkeit vorausgesetzt wird. Schon zuvor war das Bekenntnis zu einem zölibatären Leben die Voraussetzung in gewissen Klöstern.<sup>257</sup> Mit der kirchlichen Anerkennung eines speziellen Rangs von Mönchen und ihrer Unterordnung unter den Bischof wurden auch Anforderungen gestellt, welche die Mönche erfüllen mussten, um als solche anerkannt zu werden. Zu den Vorgaben aus Kanon 4 kam nun noch die Ehelosigkeit hinzu.

Kanon 17 weist an, dass Landgemeinden dem Bischof unterstellt bleiben sollten, dem sie zuvor unterstellt waren, wenn er die Gemeinden dreißig Jahren gewaltlos verwaltet hatte. Sollten sich innerhalb von dreißig Jahren Konflikte ergeben, dürften die Gemeinden ihren Fall vor Provinzialsynode bringen. Wenn jemand durch den Metropolit geschädigt worden sei, so erfolge die Klage vor dem Exarchen oder dem Sitz von Konstantinopel. Für künftig gegründete Gemeinden hätten die Vorgaben der öffentlich-zivilen Verwaltung Verbindlichkeit.

In dieser wiederum strukturellen Regelung trat man Autonomiebestrebungen kleiner Gemeinden entgegen. Das Ziel war es, dass zivile und kirchliche Grenzen übereinstimmten,<sup>258</sup> ein Grundsatz, der im Westen nur beschränkt galt.<sup>259</sup> Der Kanon lässt sich als Reaktion auf die Diskussion zwischen den Bischöfen von Nicomedia und Nicaea im Hinblick auf Basilinopolis verstehen. Es müssen aber verschiedene Gemeinden bestrebt gewesen sein, Unabhängigkeit zu erlangen. Dabei kann es sich bei den Trägern dieser Bemühungen um Kleriker handeln, welche selbst Bischof werden wollten oder um Bürger, welche mit einem eigenen Bischof das Ansehen ihrer Gemeinde steigern wollten.

257 So spricht Basilius, ep. 199 (157 Courtonne) im Hinblick auf seinen Kanon 19 gegenüber Amphilochius von Iconium von einem Bekenntnis zur Ehelosigkeit unter dem Rang der Mönche. Damit wird eine klar strukturierte asketische Lebensform vorausgesetzt, die bis ins fünfte Jahrhundert nur einen gewissen Teil der unterschiedlichen asketischen Lebensformen darstellte. Vgl. auch L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 249.

258 A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenleitung*, in: Grillmeier/Bacht, *Das Konzil von Chalkedon II*, 491–562, 497, spricht von einer „also sanktionierte[n] Abhängigkeit der kirchlichen Jurisdiktion von den politischen Voraussetzungen.“

259 Vgl. auch Frend, *Monophysite Movement*, 11. Grundsätzlich stimmte der Westen mit diesem Ansatz überein, so hatte Zosimus 417 die gallischen Kirchen darüber informiert, dass die territorialen Ausdehnungen der Kirche mit den zivilen Verwaltungseinheiten übereinzustimmen hätten.

Im Hinblick auf die Lösung von entstehenden Konflikten wird noch einmal die Struktur der kirchlichen Verwaltungs- und Appellationsebenen aufgezeigt.

Kanon 18 verbietet unter Androhung von Amtsverlust die Konspiration und Verschwörung von Klerikern oder Mönchen gegen ihren Bischof oder Kollegen.

Dieser Kanon reagiert ebenfalls auf die willkürlichen Absetzungen von Bischöfen der vergangenen Jahre in Konstantinopel und anderswo, die durch Intrigen von Klerikern und Mönchen zustande gekommen waren. Der Kanon stärkte die Rechte und den Einfluss des Bischofs ungemein, insofern er nun jeden kritischen Kleriker oder Mönch, der für seine Position Unterstützung suchte, der Konspiration bezichtigen und absetzen konnte. Es ist zu Recht hervorgehoben worden, dass der Kanon aber aufgrund der faktischen Schwäche der Bischöfe entstanden ist.<sup>260</sup> Mit diesem Kanon wurde allerdings innergemeindliche Kritik und Meinungsäußerung gegenüber dem Bischof praktisch unmöglich.

Kanon 19 ordnet an, dass die lokalen Provinzialsynoden regelmäßig zweimal jährlich gemäß der Anordnung des Metropoliten abgehalten werden, denn es sei bekannt geworden, dass sie vernachlässigt würden und daher anstehende Probleme liegen blieben. Diejenigen Bischöfe, welche ohne triftigen Grund die Synode nicht besuchten, sollten ermahnt werden.<sup>261</sup>

Dieser Kanon nahm die Notwendigkeit von regelmäßigen Synoden auf und stellte klar, dass die Anwesenheit aller Bischöfe gefordert war. Gleichzeitig nahm der Kanon die Metropoliten in Pflicht, für die regelmäßige Abhaltung besorgt zu sein. Es hatte sich wohl in vielen Provinzen etabliert, dass der Metropolit die Synoden einberief; klar geregelt war diese Aufgabe bisher jedoch nicht gewesen.<sup>262</sup>

Kanon 20 beschäftigt sich wiederum mit Klerikern, die nicht die Stadt verlassen sollen, in der sie geweiht wurden, fügt aber nun an, dass ein

260 Vgl. Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 100 Anm. 36.

261 Vgl. auch Kan. App. 37 (SC 330, 286 Metzger) mit der Vorgabe, dass die Synoden in der vierten Woche nach Ostern stattfinden solle und am 12. Oktober und Kanon 40 von Laodicea.

262 Vgl. auch schon die Kanones 9; 13; 19 von Antiochia.

annehmbarer Grund sei, wenn die Kleriker ihre Heimat aufgrund von Notwendigkeiten verlassen müssten.<sup>263</sup>

Am Konzil nahmen verschiedene Bischöfe aus Africa teil, welche vor den Vandalen nach Konstantinopel geflohen waren. Auch auf dem Balkan und an der Grenze zu Persien war es nicht selten, dass Bischöfe und Kleriker ihre Gemeinden verließen und sich in Sicherheit brachten. Ihnen wurde die Übernahme eines neuen Amtes gestattet. Auffällig ist, dass erst hier in Kanon 20 die ursprüngliche Vorlage von Marcian aufgenommen wurde, nun aber wörtlich. Das könnte auf kaiserlichen Druck hinweisen. Allerdings sollte diese großzügigere Regelung für kriegsvertriebene Bischöfe am Trullanum (691/2) wieder zurückgenommen werden.<sup>264</sup>

Kanon 21 ordnet an, dass Kleriker und Laien nur nach einer vorgängigen Untersuchung ihrer Person eine Klage gegen einen Bischof vorbringen dürften.<sup>265</sup>

Auch hier wird sichergestellt, dass der Bischof nicht Opfer einer Intrige werden konnte. Der Kanon verunmöglichte, dass eine Anklage über Außenstehende geführt wurde, welche der Macht des Bischofs weniger direkt ausgesetzt waren. Zudem wurde bekräftigt, dass exkommunizierte Personen den Bischof nicht anklagen konnten, was allerdings dazu führte, dass Bischöfe Kläger kurzerhand exkommunizierten wie Anatolius es bei den Archimandriten versucht hatte und durch die Beamten gehindert wurde.

Kanon 22 verbietet es Klerikern unter Androhung des Rangverlusts, nach dem Tod ihres Bischofs dessen Güter an sich zu nehmen und verweist auf frühere Kanones.<sup>266</sup>

263 Vgl. die Vorlage Marcians in Conc. Chalc. VI,19 (ACO II,1,2, 157 [353]). Notwendigkeiten waren insbesondere Kriege (oder auch Seuchen), welche in den Grenzgebieten auf dem Balkan oder zu Persien immer wieder zu Vertreibungen und Flüchtlingen führten.

264 Dabei wird deutlich, dass Invasionen häufig bloß als Vorwand angegeben wurden, wenn Bischöfe ihre Gegend verließen. Vgl. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 258.

265 Gemäß Kanon 6 von Konstantinopel durften keine Häretiker oder Exkommunizierte Klagen vorbringen, vgl. auch Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 101 Anm. 40.

266 Kanon 24 von Antiochia (328) sowie Kanon 40 der Apostolischen Konstitutionen, welche zudem verlangten, dass die Bischöfe zwischen privaten und kirchlichem Vermögen trennten. Vgl. auch Price/Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon* 3, 101 Anm. 41. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 259, macht darauf aufmerksam, dass die Kommentatoren Zonaras und Balsamon den Kanon gegen das Problem gerichtet sahen, dass Metropoli-

Price und Gaddis berufen sich als unmittelbaren Hintergrund auf die Vakanz in Alexandria nach der Amtsenthebung Dioscurs; es ist aber zu vermuten, dass Sedisvakanz auch über Alexandria hinaus häufig Anlass für undurchsichtige Transaktionen waren. Schon frühere Kanones hatten auf das Problem verwiesen, dass nicht in allen Fällen das Privatvermögen von Bischöfen und das kirchliche Vermögen klar getrennt waren. Ein konkreter Fall, der die möglichen Willkürakte aufzeigt, ist die gewaltsame Absetzung von Bassian von Ephesus. Bassian gab in seiner Petition an den Kaiser an, die Kleriker hätten seinen persönlichen Besitz an sich gerissen und unter sich aufgeteilt.<sup>267</sup> Die Sympathie während der Anhörung für Bassian war beträchtlich und die Angst der Bischöfe, dass ihrem eigenen Haushalt Ähnliches geschehen könnte wie demjenigen von Bassian könnte ein weiterer Anlass für diesen Kanon sein.

Kanon 23 ordnet an, dass diejenigen Kleriker und Mönche, welche ohne Erlaubnis ihrer Bischöfe nach Konstantinopel kamen und sich in allerlei Angelegenheiten einmischten, zuerst vom Advokaten (ἐκδικος / *defensor ecclesiae*) der Kirche von Konstantinopel aufgefordert werden sollten, die Stadt zu verlassen, und danach, wenn sie sich weigerten, vertrieben und heimgeschickt werden sollten.<sup>268</sup>

Mit dieser Regelung schützte man den Bischof von Konstantinopel wie auch andere Bischöfe vor Intrigen durch Kleriker aus anderen Städten, welche die Stimmung gegen den Bischof der Hauptstadt oder ihren eigenen anheizten. Die Konflikte seit dem Fall von Nestorius hatten gezeigt, dass in Konstantinopel vielfach Mönche und Kleriker aus Alexandria oder anderen Städten aktiv geworden waren und die Stimmung gegen den Bischof von Konstantinopel angeheizt hatten. Das Amt des ekdikos / *defensor ecclesiae* war ebenfalls eine Parallelentwicklung zu zivilen Strukturen, wo es dieses Amt ebenfalls gab, um Angelegenheiten mit externen Parteien zu regeln.<sup>269</sup>

---

ten das Vermögen von Bischöfen und ihren Kirchen an sich rissen. Die Synode von Trullo (691/2) sollte in Kanon 35 gegen diesen Missbrauch vorgehen.

267 Vgl. Conc. Chalc. XI,7 / gr. XII,7 (ACO II,1,3, 45 [404]).

268 Eine zusammengefasste Kurzform findet sich im Corpus Juris Canonici, Decretum Gratiani, II,XVI,1, Kanon 17. Der *defensor ecclesiae* war ein Jurist, der sich um kirchliche Belange kümmerte, insbesondere wenn es um die Zusammenarbeit mit zivilen Behörden ging. Daraus wurde aber zunehmend ein kirchliches Amt, wie auch die Angabe von diversen kirchlichen Ämtern in Kanon 2 deutlich macht. Vgl. auch B. Fischer, *Defensor ecclesiae*, RAC 3 (1957), Sp. 656f.

269 Vgl. dazu Liebeschuetz, *Administration and Politics*, 218–220; 233–235. Der *defensor* war

Kanon 24 ordnet an, dass Klöster, die mit der Genehmigung des Bischofs errichtet worden waren, für immer Klöster zu bleiben hätten und nicht zu säkularen Gütern umgewandelt werden dürften, wie auch ihr Besitz dem Kloster angehören sollte.

Mit dieser Regelung wird deutlich gemacht, dass Klöster kirchliche Institutionen sein sollten, deren Vermögen nicht nach Belieben anderen Zwecken zugeführt werden konnten. Damit wurde der Besitz der Klöster geschützt vor Zugriffen von außen, zudem war der Besitz eines Klosters nicht mehr beliebig von einem Ort zum nächsten verschiebbar.

Kanon 25 ordnet an, dass die Metropolen innerhalb von drei Monaten einen Nachfolger für einen frei gewordenen Bischofssitz weihen müssten, wenn nicht unwägbar Notwendigkeiten anstünden. Ansonsten werde der Metropolit bestraft. Während der Vakanz habe der Verwalter der betreffenden Kirche die Einkünfte zu verwalten.

Hier wird wie schon in Kanon 19 von den Metropolen eine zuverlässige Ausübung ihrer Pflichten eingefordert, in diesem Falle die Weihe von Bischöfen innerhalb von einer Frist von drei Monaten. Die Pflicht der Weihe wird hier wiederum beim Metropolit gesehen. Die nachfolgenden Erläuterungen zu der Verwaltung des Kirchenvermögens machen noch einmal eine entscheidende Dimension von zu langen Sedisvakanz deutlich. Wenn niemand die Verantwortung für die Finanzen trug, kam es rasch zu finanziellen Unregelmäßigkeiten.<sup>270</sup> Im Blick auf Kanon 22 wurde geklärt, dass nach dem Tode eines Bischofs der kirchliche Verwalter sich um die Verwaltung des Kirchenvermögens zu kümmern habe.

Kanon 26 ordnet einen finanziellen Verwalter, ausgewählt aus dem Klerus, für alle Gemeinden an. Damit sollte Misswirtschaft und Verschwendung zuvorgekommen werden.<sup>271</sup>

---

eines der bedeutendsten zivilen Ämter nach dem weitgehenden Bedeutungseinbruch der Curialen.

270 Vgl. auch Kan. App. 40 f. (SC 330, 286–288 Metzger) zur Unterscheidung von kirchlichem und privatem Vermögen der Bischöfe.

271 Der Kanon zog verbindliche Konsequenzen für alle Bischöfe aus der Affäre um Ibas und die Kritik an seiner finanziellen Administration. Für den Vorwurf finanzieller Misswirtschaft und die Einsetzung von Ökonomen vgl. auch Dockter, Klerikerkritik, 102–106.

Dieser Kanon nimmt das Problem auf, dass bei weitem nicht jede Gemeinde über einen Finanzverwalter verfügte. Der Fall von Ibas hatte gezeigt, dass teilweise auch große Gemeinden mit erheblichem Vermögen keinen Finanzverwalter hatten, und setzte dies nun verbindlich fest.

Kanon 27 ordnet an, dass bei der Entführung von Frauen unter dem Vorwand der Eheschließung oder aber bei der Beihilfe dazu ein Kleriker sein Amt verlor und ein Laie exkommuniziert wurde.

Der Hauptfokus in diesem Kanon ist vermutlich die Unterbindung von klerikaler Beihilfe bei Entführungen. Insofern alle anderen Kanones sich mit dem Klerus und den Mönchen, nicht aber mit Laien beschäftigen, scheint auch hier das Hauptproblem das Verhalten gewisser Kleriker dargestellt zu haben.

Kanon 28 soll hier aufgrund seiner Bedeutung vollständig zitiert werden:

Wir folgen in jeder Hinsicht den Entscheidungen der heiligen Väter und entscheiden in Kenntnis des soeben verlesenen Canons der 150 gottgeliebten Bischöfe, die zur Zeit des großen Theodosius seligen Angedenkens, des damaligen Kaisers, im kaiserlichen Konstantinopel, dem Neuen Rom, versammelt waren, dasselbe auch unsererseits über die Vorrechte der heiligen Kirche von Konstantinopel, dem Neuen Rom. Denn dem Stuhl des Alten Rom haben die Väter begreiflicherweise die Vorrechte zugestanden, weil jene Stadt Kaiserstadt war. Aus demselben Beweggrund haben die 150 gottgeliebten Bischöfe die gleichen Vorrechte dem heiligen Stuhl des Neuen Rom zugesprochen, wobei ihr Urteil ganz vernünftig lautete, die durch Kaiser und Senat geehrte Stadt, die die gleichen Vorrechte wie die alte Kaiserstadt Rom genießt, sei auch in kirchlicher Hinsicht wie jene mit Macht und Ansehen auszustatten, denn sie ist die zweite nach jener. Daher sollen nur die Metropolen des pontischen, asiatischen und thrakischen Verwaltungsgebietes, darüber hinaus auch noch die Bischöfe der eben genannten Verwaltungsgebiete, die außerhalb des Reiches tätig sind, vom besagten heiligen Stuhl der heiligen Kirche von Konstantinopel ordiniert werden. Dabei ordiniert natürlich jeder Metropolit der eben genannten Verwaltungsgebiete mit den Bischöfen seiner Provinz die Bischöfe seiner Provinz, wie es von den göttlichen Canones bestimmt ist. Die Metropolen der genannten Gebiete werden, wie gesagt, vom Erzbischof von Konstantinopel ordiniert, und zwar nach deren gewohnheitsmäßig erfolgter einstimmiger Wahl, deren Ergebnis ihm überbracht wird.<sup>272</sup>

<sup>272</sup> Conc. Chalc. XVI,8 / gr. XVII,8 (ACO II,1,3, 88f. [447f.]). Dt. Übersetzung aus J. Wohlmuth,

Diese Regelung wurde erst ab dem sechsten Jahrhundert als Kanon aufgeführt, er entspricht auch formal in seiner ursprünglichen Form nicht derjenigen der anderen Kanones. Die Anordnung war vielmehr als Motion eingebracht worden und wurde von den Bischöfen mit einem Urteil (ψήφος / lat. *votum*) beschlossen, während die Kanones erlassen wurden und nicht eigens Thema einer Abstimmung oder eines Urteils waren. L'Huillier betont die im Vergleich zu den anderen Kanones sehr durchdachten Ausführungen und nimmt an, dass der Text im Gegensatz zu den übrigen Kanones sorgfältig vorbereitet worden war. Die Restriktion, nur die Metropolitane, nicht aber alle Bischöfe der umliegenden Diözesen zu weihen, ist nach L'Huillier eine spätere Redaktion, welche sich auch stilistisch abhebt.<sup>273</sup> Die Diskussion um den Kanon stützt die Beobachtung, dass die Weihen nachträglich auf die Metropolitane beschränkt wurden. Grund für den Protest waren die hohen Kosten, welche offenbar in Konstantinopel erhoben wurden, zudem war der Einfluss auf die Wahl der Person für die betreffenden Kirchen in Konstantinopel geringer. Sowohl die asiatischen Bischöfe in der Frage nach dem rechtmäßigen Bischof von Ephesus als auch Euseb von Ancyra in der Diskussion zu diesem Kanon verwiesen auf ruinöse Kosten für Weihen in Konstantinopel.<sup>274</sup> Viele der kleinasiatischen Bischöfe bezeugten explizit, sie und ihre Vorgänger seien durch den Bischof von Konstantinopel geweiht worden.<sup>275</sup> Die Kleriker von Konstantinopel verfochten dieses Privileg auch vehement.<sup>276</sup> In diesem Sinn ist die Beschränkung der Weihen in diesen Provinzen auf die Metropolitane als Einschränkung der Rechte Konstantinopels zu werten. Diese Einschränkung erleichterte aber die Akzeptanz des Kanons bei den betreffenden Bischöfen.

In der Formulierung fällt auf, wie sehr man einerseits bemüht war, eine parallele Ableitung der Rechte über den Status der Kaiserstadt Rom zu konstruieren und andererseits voraussetzte, dass Konstantinopel in 381 bereits Rechte und nicht bloß eine Ehrenstellung zugesprochen bekommen hatte. Die für Rom anstößigsten Formulierungen bezogen sich auf die Ableitung der besonderen Ehre Roms aus seinem Status als Kaiserstadt. Darüber hinaus fällt aber in der Formulierung ein weiterer wichtiger Punkt auf, der bisher kaum beachtet wurde. Der Text des Kanons führt die besondere Stellung Roms darauf zurück,

---

Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn 1973, 99 f.

273 Vgl. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 268–270.

274 Vgl. Conc. Chalc. XI,53 / gr. XII,53 (ACO II,1,3, 52 [41]); XVI,37 / gr. XVII,37 (ACO II,1,3, 98 [457]). Unter Proclus fanden offenbar besonders viele Weihen in Konstantinopel statt.

275 Conc. Chalc. XVI,22–37 / gr. XVII,22–37 (ACO II,1,3, 96–98 [455–457]).

276 Conc. Chalc. XI,58–61 / gr. XII,58–61 (ACO II,1,3, 52 f. [41 f.]).



dass die Bischöfe in Nicaea diese Rom zugesprochen hätten. Es handelt sich also um eine Zusprechung dieser Rechte durch die Instanz des Konzils und nicht um eine Anerkennung unabhängiger Rechte, wie sie Rom beanspruchte. Damit ist man mitten in der Diskussion um die Anerkennung eines römischen Primats und der Frage nach der höchsten kirchlichen Normierungsinstanz, die hier deutlich beim Konzil verortet wird.

Kanon 29 und Kanon 30: Kanon 29 ist ein Ausschnitt aus der Sitzung zu Photius und Eustathius und schreibt vor, dass ein Bischof nicht zum Presbyter degradiert werden darf. Kanon 30 ist ein Auszug aus der vierten Sitzung mit der Vorlage für die ägyptischen Bischöfe, einen Eid zu leisten, dass sie bis zur Wahl des neuen Bischofs in Konstantinopel bleiben würden.

In einer späteren Phase<sup>277</sup> wurden die zwei Sitzungsausschnitte als Kanon 29 und 30 aufgenommen. Während die Aufnahme von Kanon 29, mit dem Entscheid, dass ein Bischof nicht zum Presbyter degradiert werden dürfe, eine gewisse Plausibilität hat, da solche Fälle immer wieder auftauchen konnten, ist die Aufnahme der Entscheidung über die ägyptischen Bischöfe schwer verständlich; sie geschah auch später als bei Kanon 29. Für die Aufnahme von Kanon 29 macht Peter L'Huillier<sup>278</sup> plausibel, dass das vorrangige Ziel war, den sogenannten Kanon 28 als regulären Kanon plausibel zu machen, indem er unter andere eingebettet wurde und nicht als Anhängsel am Schluss stand.<sup>279</sup> Für Kanon 30 ist dieses Argument nicht mehr entscheidend. Möglicherweise nahm man den Eid der ägyptischen Bischöfe als Präzedenzfall zur Legitimierung von Eiden, wie es die mittelalterlichen Kommentatoren annahmen.<sup>280</sup>

<sup>277</sup> In den Syntagma XIV titulorum. Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem palaeo-slovenicam: adjecto textu graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato, ed. V.N. Benešević, St. Petersburg 1906.

<sup>278</sup> L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 300.

<sup>279</sup> Vgl. aber auch Price/Gaddis *Acts of the Council of Chalcedon* 1, Introduction, 81: „The all-important twenty-eighth canon, with its bold assertion of Constantinopolitan authority and consequent challenge to Rome, gained additional emphasis by its placement at the conclusion of the council rather than among the other twenty-seven canons.“ Insofern beide Perspektiven möglich sind, schließen sich die beiden Sichtweisen für den Entstehungsprozess nicht aus.

<sup>280</sup> Kan. App. 20 (SC 330, 280 Metzger) verbietet es zu schwören oder einen Eid abzulegen. Das führte dazu, dass man den neu deklarierten Kanon von Chalcedon in gewissen Ausgaben umänderte, so dass nicht das Konzil, sondern die Beamten den Eid verlangten. Vgl. auch den Protest von Basilius von Seleucia gegen die Verpflichtung auf einen Eid in 1,570. Auch wurde der Eid in der epitomisierten Form herausgenommen. Aber die Kommentatoren

Die Übersicht über die Kanones von Chalcedon zeigt eine nur teilweise strukturierte Sammlung, wobei gewisse Themen über mehrere Kanones verteilt aufgenommen und präzisiert wurden.<sup>281</sup> Bezeichnend dafür ist das Verbot von Translationen. Das Thema wird in verschiedenen Kanones aufgegriffen: Kanon 5 bestätigt die schon bestehenden Kanones zu dem Thema, Kanon 10 spezifiziert, dass im Falle einer vom Bischof angeordneten regulären Translation das Beibehalten von Aufgaben aus der früheren Gemeinde nicht erlaubt sei. Kanon 20 nimmt das Thema noch einmal auf und relativiert das Verbot der Translation für diejenigen Bischöfe und Kleriker, welche ihre Heimatgemeinde aufgrund einer Notsituation verlassen mussten. Auch die Regelungen für die Mönche, zu von Klerikern hervorgerufenen Konflikten und für die finanzielle Verwaltung der Gemeinden erstrecken sich über verschiedene Kanones. Das erweckt den Eindruck einer nur wenig bearbeiteten Ansammlung verschiedener Anliegen.

Inhaltlich fallen verschiedene Schwerpunkte auf. So betreffen die Kanones durchwegs Bischöfe, Kleriker und Mönche sowie strukturelle Fragen der Kirche. Kanon 27 stellt auf den ersten Blick eine Ausnahme dar, insofern er die Entführung von Frauen unter dem Vorwand der Eheschließung betrifft. Genau betrachtet geht es allerdings in erster Linie um die Bestrafung von Klerikern, die bei solchen Entführungen mitwirkten. Ähnliches gilt auch für Kanon 11, wo es um Begleitbriefe für reisende Arme und Bedürftige geht. Da der Bischof für solche Briefe zuständig war, regelte der Kanon, welche Form von Briefen Bischöfe welchen Personen mitgeben sollten. Dieser Fokus auf die Kirche und den Klerus ist im Vergleich mit anderen überlieferten Synoden und ihren Kanones auffällig und macht das Selbstverständnis der versammelten Bischöfe oder der herausgebenden Kanzlei<sup>282</sup> deutlich. Das Konzil als übergeordnete Instanz beschäftigte sich gemäß seinem Selbstverständnis mit den Problemen, die von struktureller Relevanz waren oder auf der Ebene von Bischöfen und

---

Zonaras (11/12. Jh.) und Balsamon (12. Jh.) verwiesen für die Argumentation, dass es Fälle gebe, wo ein Eid erlaubt sein müsse, genau auf den von den ägyptischen Bischöfen verlangten Eid. Vgl. L'Huillier, 301. Zu Zonaras und Balsamon vgl. auch S. Troianos, *Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries*, in: *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, hg. v. W. Hartmann / K. Pennington, Washington 2012, 170–214, hier 177 f.

281 L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 229 und öfters spricht davon, dass die Kanones „hastily written“ seien.

282 Zum Entwicklungsgrad der Kanzlei der Kirche von Konstantinopel vgl. J. Darrouzès, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine*, Paris 1970. Obwohl der Begriff Kanzlei erst viel später aufkam, waren die entscheidenden Funktionen bereits im fünften Jahrhundert ausgebildet. Vgl. dazu Blaudeau, *Le siège de Rome*, 84–87.

dem Klerus angesiedelt waren. Die auf dem Reichskonzil behandelten Themen umfasste die Ebene der Bischöfe. Andere Probleme oder Personalfragen wurden an die einzelnen lokalen Synoden delegiert, wie dies in verschiedenen Appellationen deutlich wurde, etwa wenn Maximus von Antiochia den Fall von Sabinianus von Perrha regeln sollte. Dieser Fokus war mitbestimmt durch Marcians Verständnis des Konzils als verbindlicher Normierungsinstanz der Kirche, ein Ansatz, der teilweise schon bei seinem Vorgänger Theodosius II. sichtbar wird.<sup>283</sup> Davor lag die Hauptbedeutung der Konzile in der Schlichtung von Konflikten. Marcian unterschied die Kompetenz des Konzils deutlich von seiner eigenen, welche nicht die religiösen Inhalte und die Regelung kirchlicher Angelegenheiten umfasste. Deshalb legte er die von ihm erwünschten Regelungen und Normierungen in der sechsten Sitzung dem Konzil zur Verabschiedung vor.<sup>284</sup>

#### 4.3.2 *Die Umsetzung der kaiserlichen Vorgaben*

Sieht man sich genauer an, wie die Bischöfe mit Marcians Vorgaben aus der sechsten Sitzung umgingen, fällt auf, dass sie keineswegs alle buchstabengetreu übernahmen. Der Kanon, welcher wörtlich die Vorlage von Marcian übernimmt, wurde erst sehr spät als Kanon 20 aufgenommen, nachdem schon zwei andere Kanones dem Thema von Translationen gewidmet waren. Hier stellt sich die Frage, ob die Beamten oder allenfalls die am Konzil anwesenden geflohenen afrikanischen Bischöfe auf eine Übernahme der kaiserlichen Vorlage gedrängt hatten, da so erhebliche Redundanzen innerhalb der Kanones entstanden.

Die anderen beiden Vorlagen wurden von den Bischöfen beide abgeschwächt und modifiziert. Die erste Vorlage Marcians betraf die Mönche.<sup>285</sup> Hier wurde der erste Satz übernommen, im zweiten aber bereits eine Ausführung eingeschoben, die erklärte, dass diejenigen Mönche Unruhe verursachten, welche von Stadt zu Stadt zogen und selbst Klöster zu errichten versuchten. Damit wurde eine bestimmte Gruppe von Mönchen identifiziert, welche für die Unruhe verantwortlich waren, nämlich Wanderasketen. Es ist zu vermuten, dass die ursprüngliche offene Formulierung Marcians, welche das gesamte Mönchtum als Aufrührer darstellte, in monastischen Kreisen für Unmut gesorgt hatte und man daher diese Präzisierung einfügte. Zugleich stig-

283 So in der Begründung, weshalb das Konzil seine Vorlagen als Kanones erlassen sollte. Vgl. Conc. Chalc. VI,16 (ACO II,1,2, 156 [352]).

284 Conc. Chalc. VI,17–19 (ACO II,1,2, 157 [355]).

285 Conc. Chalc. VI,17 (ACO II,1,2, 157 [355]).

matisierte der Kanon eine bestimmte Form von Mönchen als Unruhestifter. Dieselbe Stoßrichtung gegen herumziehende Mönche hat auch die zweite Einfügung in den Text Marcians. Hier wird im Hinblick darauf, dass die Mönche ihr Leben in Ruhe, Gebet und Fasten verbringen sollten über die Vorlage hinaus die *stabilitas loci* eingefügt. Im nächsten Satz von Marcian gegen die Beteiligung an kirchlichen und öffentlichen Angelegenheiten wird noch einmal über die Vorlage hinaus betont, die Mönche dürften ihr Kloster nicht verlassen, es sei denn im Auftrag des Bischofs. Der letzte Abschnitt widmet sich der Aufnahme von Sklaven und Kolonen. Die Vorlage sah vor, dass Mönche keine Sklaven gegen den Willen ihrer Herren in ihr Kloster aufnehmen dürften.<sup>286</sup> Die Bischöfe dagegen präzisierten, dass Mönche keine Sklaven gegen den Willen ihrer Herren zu Mönchen machen durften. Das bedeutet, die Bischöfe beharrten auf dem Recht der Kirche, Geflohenen Schutz und Aufnahme zu bieten.<sup>287</sup> Die Bischöfe waren mit ihrer Unterlassung offensichtlich nicht bereit, eine verschärfte kaiserliche Regelung gegen die Sklaven mitzutragen und beließen es beim Recht der Klöster, geflohene Sklaven zu beherbergen und ihnen vorübergehend Asyl zu gewähren.<sup>288</sup> Sie setzten aber fest, dass diese nicht als Mönche aufgenommen werden durften.<sup>289</sup>

286 Das Asylrecht der Kirchen war in CT IX,45 festgehalten und gehörte mit dieser Einordnung wohl zu den Gesetzen, die möglichst dort eingeordnet wurde, wo man sie nicht suchte. Denn die kirchlichen Vorrechte und Privilegien befanden sich sonst (mit einigen weiteren Ausnahmen) in Buch XVI. T. Honoré macht darauf aufmerksam, dass die Einordnung nicht in allen Fällen der einfachen Auffindbarkeit der entsprechenden Gesetze diene. Vgl. T. Honoré, *Law in the Crisis of Empire, 379–455 AD: the Theodosian Dynasty and its Quaestors*, Oxford 1998, 149. Ch. Kelly sieht dabei auch eine gewisse Absicht der Kollektoren. Vgl. *Rethinking Theodosius*, 39 f. Diese Einschätzung wird von Harries relativiert. Vgl. Harries, *Men Without Women*, 74. Sie ist der Ansicht, dass die Kirche in der Sammlung nur teilweise günstig wegkommt und der *Codex* nicht darauf angelegt war, die Rechte der Kirche und des Klerus zu vergrößern.

287 Vgl. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 328 f. Für die *adscriptici* vgl. ebd., 329 Anm 22.

288 Die Vita des Hypatius schildert einen Fall, wo entflohene Sklaven sich bei Hypatius im Kloster versteckten und von Hypatius auch gleich zu Mönchen gemacht wurden. Vgl. Vita Hypatii 21 (134–140 Bartelink). Auch im Falle von Alexander Akoimetos und seinen Mönchen bot Hypatius gegen den Willen des Bischofs Asyl an. Vgl. Vita Hypatii 41 (242–246 Bartelink).

289 Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, nimmt an, 332, dass das Fehlen eines Verbotes für Klöster, flüchtige Sklaven oder Kolonen aufzunehmen nicht daher rührte, dass Theodosius II. kein Interesse daran gehabt hätte als vielmehr das Bewusstsein, dass eine solches Gesetz nur mithilfe der kirchlichen Autorität durchsetzbar war. Diese Unterstützung verweigerten die Bischöfe mit ihrer Auslassung des entsprechenden kaiserlichen Vorschlags auch in Chalcedon.

Der zweite kaiserliche Vorschlag<sup>290</sup> wurde in Kanon 3 umgesetzt, allerdings auch hier in abgeschwächter Form. Während der Kaiser Klerikern die Beschäftigung mit zivilen Geschäften generell untersagen wollte, schwächten die Bischöfe ab und erlaubte die Übernahme der Geschäfte von Witwen und Waisen. Wenn sich die Kirche um begüterte Waisen kümmerte, war dies mit viel Prestige, Reichtum und Einfluss verbunden, zumal wenn die Kirche diese Güter gegebenenfalls auch erben konnte. Zudem war die Sorge für Witwen und Waisen einer der zentralen Punkte der christlichen Armenfürsorge, die sich die Bischöfe vom Kaiser nicht nehmen lassen wollten.<sup>291</sup>

Der Überblick macht deutlich, dass die Bischöfe die Vorlagen des Kaisers mit kritischem Blick auf ihre Implikationen hin wahrnahmen und entsprechend ihren eigenen Vorstellungen modifizierten.

### 4.3.3 *Die Reglementierung des Mönchtums*

Die weitreichende Gesetzgebung über das Mönchtum und seine erstmalige institutionelle Eingliederung<sup>292</sup> in die Kirche ist schon öfters beobachtet worden,<sup>293</sup> auch die Tatsache, dass die Kanones von Chalcedon die Mönche und ihre Aktivitäten in der Stadt vorwiegend negativ wahrnahmen und einzuschränken suchten.<sup>294</sup> Die Kanones über den Status der Mönche und ihre Lebensformen setzten einen Prozess in Gange, der darauf abzielte, den Mönchen in der Kirche einen festen Platz und eine klare Lebensform und Aufgabe vorzugeben.<sup>295</sup> Dabei bauten sie auf vorgegebene Formen monastischen

290 Conc. Chalc. VI,18 (ACO II,1,2, 157 [353]).

291 Während es allen offenstand, der Kirche einen Teil oder das gesamte Vermögen zu vererben, wurden Kleriker als Einzelpersonen davon explizit ausgenommen, vgl. CT XVI,2,20.

292 Allerdings gab es schon davor Schritte zu einer Anerkennung der institutionellen Dimension, so wurde in CT V,3,1 das Recht von Klöstern festgehalten, verstorbene Mönche, die keine Familie und kein Testament hinterließen, zu beerben.

293 Stellvertretend für viele Stimmen sei hier Hatlie zitiert. Vgl. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 38f.: „Chalcedon sought a more coordinated and comprehensive solution to the question of the monk's place in church and society than any yet envisioned“ (39), er nennt es „the first concerted effort of bishops and emperors to deal with the newly emerging status of monks in public affairs“ (38) „unprecedented in scope and detail“ (39), vgl. auch Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 323–339; Bitterman Robbins, *The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction*, 198–203; Dagron, *Constantinople*, 513; Ueding, *Die Canones von Chalkedon*, 569–676. Zu den Normierungen gegen Kleriker und Mönche. Vgl. Caner, *Wandering, Begging Monks*, 206: „The council held at Chalcedon in 451 marked a watershed in official church policy toward monks.“

294 Vgl. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 38–41, hier 39.

295 Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 323, spricht von einem geteilten Interesse von Kirche und Staat, die monastische Freizügigkeit einzuschränken. Vgl. auch Hatlie, *Monks and Monasteries*, 48: „The bishops sought to impose an ordered, coenobitic, disciplined

Lebens und monastischer Regeln und setzten diese verbindlich fest. Mit den Kanones von Chalcedon wurden die Mönche nicht auf einen Schlag in die Institution Kirche integriert und auch nicht alle als anstößig oder problematisch deklarierten Lebensformen ausgelöscht.<sup>296</sup> Aber die Kanones beschnitten die charismatische Autorität der Mönche und ihre freie Lebensweise und boten den Asketen dafür institutionelles Prestige als anerkannte und organisierte Elite innerhalb der Kirche an. Allerdings waren keineswegs alle Mönche und Asketen gewillt, sich auf diese Reglementierung einzulassen. Der Sturm der Empörung gegen das Konzil wurde entscheidend von den Mönchen getragen, die mit diesen Kanones dem Misstrauen und den Zwangsmaßnahmen der Kirche ausgesetzt wurden.<sup>297</sup>

Die massiven Eingriffe in das Leben der Mönche und die Bemühung, sie auf eine bestimmte Lebens- und Organisationsform zu verpflichten, war bestimmt durch die vielen Konflikte der vergangenen Jahre, in denen die teilweise gewalttätigen Aktivitäten der Mönche für erhebliche kirchliche Unruhe und zum Fall verschiedener Bischöfe geführt hatte. Dabei wurde das Problem offensichtlich bei den herumziehenden Mönchen gesehen, weil diese am wenigsten unter kirchlicher Kontrolle waren und sich auch am meisten auf den Straßen befanden. Möglicherweise hatten aber auch die mit dem Konzil zusammenarbeitenden Archimandriten aus Konstantinopel dafür gesorgt, dass nicht das ganze Mönchtum von der vorwiegend negativen Sichtweise der Kanones umfasst werden sollte. Neu ist die explizite Bezeichnung der Mönche als eigener kirchlicher Stand. Bisher hatte man die Mönche als Laien angesehen, nun wurden sie mehrfach als eigene rechtlich relevante Gruppe genannt. Dazu wurde festgelegt, dass die Klöster keine privaten Wohngemeinschaften waren, sondern kirchliche Institutionen, die sich nicht beliebig errichten oder auflösen ließen und die der Aufsicht durch den Bischof unterstanden. Diese Einordnung in

---

model of monasticism as the norm, discouraging ascetics from wandering and other independent activities that might lead to rebellious behavior.“ Allerdings verweist Hatlie auf das Trullanum, wo genau dieselben Probleme wiederum mit noch ausführlicheren Einschränkungen kontrolliert werden sollten. Das mag damit zusammenhängen, dass die monastischen Institutionen in Konstantinopel in seltenen Fällen sehr lange Bestand hatten.

296 Nov. 5,3 von Justinian wiederholt den Aufruf zum sesshaften Leben in einem einzigen Kloster und erlaubt die anachoretische Lebensweise nur noch in Ausnahmefällen bei besonders erprobten Asketen. Die Novelle trifft auch umfassende Vorkehrungen für den Besitz der Mönche, der nach der Deckung eines Mindestbeitrags für Kinder und allfällige Ehefrauen an das Kloster geht. Sollte ein Mönch das Kloster verlassen, so blieb sein Besitz beim Kloster.

297 Vgl. dazu unten, Kap. 5.3.1.

die kirchliche Hierarchie und vermehrt auch in die Gesellschaft sollte unter Justinian weiter vorangetrieben werden. Er bestätigte sowohl die Unterordnung unter die Bischöfe als auch schrieb er den Klöstern Funktionen für die Gesellschaft zu wie das Beten für das Wohlergehen des Reiches und ganz konkrete soziale Aufgaben wie die Beherbergung von Gefangenen.<sup>298</sup> Die Bischöfe sollten nach den noch einmal verschärften Bestimmungen Justinians auch den neuen Abt eines Klosters wählen.<sup>299</sup> Justinian führte auch zwingend ein, dass Klöster einen Vorsteher (ἡγούμενος) haben müssen.<sup>300</sup>

Es ist anzunehmen, dass nicht alle Mönche diese Kanones als Zumutung empfanden. Diejenigen Mönche, die bereits in enger Verbindung mit dem Bischof lebten und sich an ein geregeltes Leben hielten, konnten in den Kanones eine Bestätigung ihrer Lebensweise sehen und ein Vorgehen der Kirche gegen diejenigen Mönche, welche dem Mönchtum einen schlechten Ruf einbrachten. Der Auftritt von zwei Gruppen von Archimandriten in der vierten Sitzung,<sup>301</sup> hatte bereits aufgezeigt, dass zumindest in Konstantinopel Konkurrenz zwischen den unterschiedlichen monastischen Gemeinschaften bestand und dass es Unterschiede gab, inwieweit die Mönche bereit waren, mit dem Bischof zusammenzuarbeiten und sich der episkopalen Autorität unterzuordnen.<sup>302</sup>

Auf juristischer Ebene wurde die Bestimmung der Klöster als kirchliche Institutionen weiter geregelt, indem Marcian ein Gesetz erließ, welches es kirchlichen Institutionen ermöglichte, Besitztümer zu halten und zu erben.<sup>303</sup> Schon unter Theodosius II. hatte ein Gesetz es den Klöstern ermöglicht, die Besitztümer verstorbener Mönche zu erben.<sup>304</sup>

Die Wirkung der Kanones wird unterschiedlich beurteilt. Während Daniel Caner die Bedeutung der Kanones gerade für das Mönchtum hervorhebt, ist Peter Hatlie in seiner Studie zum Mönchtum in Konstantinopel sehr skeptisch,

298 Vgl. Nov. 5; 133; 134,9,1.

299 Vgl. Nov. 5,9. Die Bezeichnungen variieren, auch Archimandrit oder Abbas werden benutzt. In Jerusalem waren die Archimandriten Leitungspersonen die über die diversen Klöster gestellt waren, in Konstantinopel wurden die Leiter von klösterlichen Gemeinschaften von einer gewissen Größe Archimandriten genannt.

300 CJ I,3,39.

301 Vgl. die Petition der Kritik der Anhänger von Eutyches in der vierten Sitzung, Conc. Chalc. IV,105 (ACO II,1,2, 119 f. [315 f.]).

302 Vgl. Dagron, *Monachisme*, 272.

303 Mit der NovMarc. 5 hob Marcian die in CT XVI,2,20 und XVI,2,27 festgehaltenen Verbote für Erbschaften zugunsten von Klerikern, Mönchen oder Armen auf. Damit ließ er der Kirche große Geldflüsse zukommen, die zuvor verboten waren. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 339–343.

304 CT V,3,1.

was die konkreten Auswirkungen betrifft. Hatlie konstatiert, dass sich kaum Auswirkungen der Kanones für die Situation der Mönche in Konstantinopel zeigen lassen. Bis in die Regierungszeit von Justinian, der sehr viel Aufwand zur Regulierung und Unterstützung des monastischen Lebens betrieb, scheinen die Kanones nicht sehr viel im Leben der monastischen Gemeinschaften Konstantinopels verändert zu haben.<sup>305</sup> Dagegen wird im nächsten Kapitel deutlich werden, dass die Kanones in bestimmten Fällen durchaus zur Anwendung kamen; so etwa im Falle der konzilskritischen eutychianischen Mönche, die entweder dazu gebracht wurden, das Konzil und die bischöfliche Autorität zu akzeptieren oder andernfalls die Stadt verlassen mussten.<sup>306</sup> Es ist zudem mehrfach festgestellt worden, dass das aktive Engagement der Mönche in den religionspolitischen Konflikten nach Chalcedon massiv zurückging und an erster Stelle der Bischof die Konflikte mit dem Kaiser ausfocht.<sup>307</sup> Für Konstantinopel gibt eine Episode aus der *Vita* des Styliten Daniel unter Anatolius Aufschluss darüber, wie der Bischof einen neu angekommenen Mönch, der allein lebte, zu sich rief und von ihm ein Bekenntnis einforderte.<sup>308</sup>

#### 4.3.4 *Vorgaben für Kleriker und Bischöfe*

Neben den Mönchen trafen auch den Klerus und die Bischöfe verschiedene Regeln. Die Bischöfe wurden vor allem in Bezug auf Translationen und Ämterkauf gemäßregelt. Translationen wurden immer wieder verboten; allerdings gab es auch immer wieder Fälle, wo sie explizit akzeptiert wurden, so beispielsweise bei Proclus von Konstantinopel. Die Bezahlung für Weihen war offensichtlich gebräuchlich, aber immer auch umstritten. Ibas wurde vorgeworfen, er habe für Weihen Geld entgegengenommen. Aber auch die kleinasiatischen

305 Peter Hatlie betont, dass Justinian trotz seiner großzügigen Unterstützung des Mönchtums die Kanones in seinen *Codex* aufnahm und auch andere Maßnahmen zeigen, dass er eine strenge Aufsicht für notwendig erachtete. Die Gesetzgebung von Justinian setzte sich etwa für das coenobitische Mönchtum ein und bemühte sich, die Eremiten an den Rand der Entwicklung zu drängen. (Vgl. Just. Nov 5,3). Ansonsten war der Erfolg aus Justinians Bemühungen um die Regulierung und Förderung des Mönchtums durchzogen. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 54: „Justinian's policies had the least effect on monastic governance and discipline, which were left in much the same condition as before both in Constantinople and elsewhere.“ Vgl. zu Justinians Gesetzgebung für das Mönchtum auch A. Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum in der Religionspolitik Justinians I. Die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden*, Berlin – Boston 2016.

306 Vgl. dazu unten, Kap. 5.1.1.

307 Vgl. Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel*, 450 f. Auch Hatlie, *Monks and Monasteries*, 167, sieht unter Justinian einen klaren Rückgang der kirchenpolitischen Aktivitäten der Mönche.

308 Vgl. *Vita Danielis Stylites*, ed. H. Delehaye, *An. Boll* 23 (1913), 121–217.



Bischöfe gingen davon aus, dass die Weihe eines neuen Bischofs für Ephesus mit erheblichen Kosten verbunden sein würden.<sup>309</sup> Die Verwaltung der kirchlichen Finanzen wurde zwingend einem Finanzverwalter unterstellt (Kan. 26). Auch die mangelnde Teilnahme an den lokalen Synoden wurde als Problem konstatiert, ohne aber andere Konsequenzen als Ermahnungen vorzusehen. Mehrere Kanones (Kan. 9; 17; 19; 25) beschäftigen sich mit der Aufsichtspflicht der Metropolen. Über Kanon 4 von Nicaea hinaus sollten die Metropolen die Weihe der Bischöfe ihrer Provinz vornehmen und zwar innerhalb von drei Monaten (Kan. 25). Die Metropolen sollten auch zweimal pro Jahr die Provinzialsynoden einberufen (Kan. 19). Mit dieser Festlegung wurden auch die Aufgaben der Metropolen, die bisher unterschiedlich interpretiert worden waren, klarer und einheitlich definiert. In drei Kanones (Kan. 9; 17; 28) wurden zudem die kirchlichen Instanzen und ihre Hierarchien aufgezählt.

Die Kleriker kommen ähnlich wie die Mönche hauptsächlich als potentielle Ruhestörer in den Blick. Eine gewisse Reserve gegenüber Klerikern und ihren Machenschaften wiesen bereits während der Sitzungen die Voten verschiedener Bischöfe auf, so etwa das Votum von Photius von Tyrus im Hinblick auf die Ankläger des Ibas und von Sophronius von Constantina zu den Anklägern des Athanasius von Perrha.<sup>310</sup> Desgleichen wird in den Aufforderungen an Dioscur, sich seinen Klägern zu stellen, betont, man werde sich erst seine eigene Meinung zu den Vorwürfen anhören.<sup>311</sup>

Neben dem Verbot von Translationen (Kan. 5; Kan. 6; Kan. 20) wurde auf das Problem verwiesen, dass exkommunizierte Kleriker in anderen Gemeinden tätig wurden. Ein weiteres Problem stellten diejenigen Kleriker, Mönche und Laien dar, welche privaten Martyrien oder wohltätigen Institutionen zugeordnet waren. Ihre Unterordnung unter den Bischof wurde nachdrücklich hervorgehoben und bei Rebellion gegen den Bischof mit dem Entzug des Amtes oder der Exkommunikation für Mönche und Laien gedroht (Kan. 8). Hier wird deutlich, dass die Kirche vielerorts längst nicht mehr nur aus der Bischofskirche und seinem Klerus bestand. Vielmehr wiesen größere Städte eine Vielzahl von Kirchen und christlichen Institutionen wie private Martyrien oder Armenhäuser auf, die in keiner direkten Verbindung zum Bischof standen. Der Kanon regelt allerdings nicht, auf welche Art die Bischöfe die Unterordnung des Klerus

309 Vgl. Conc. Chalc. XI,53 / gr. XII,53 (ACO II,1,3, 52 [411]).

310 Conc. Chalc. X,14–16 / gr. XI,14–16 (ACO II,1,3, 17 f. [376 f.]) zum offensichtlichen Unwillen verschiedener Bischöfe (Thalassius von Caesarea und Euseb von Emesa) die Vorwürfe der Kleriker zu bestätigen und X,24 / XI,24 (ACO II,1,3, 18 [377]) die Ablehnung von Zeugen durch Photius. Conc. Chalc. XIV,159 / XV,159 (ACO II,1,3, 82 f. [441 f.]).

311 Conc. Chalc. III,78 / gr. II,78 (ACO II,1,2, 27,13–16 [223]).

gewährleisten sollten, er schreibt nur eine Strafe bei bereits vollzogener Rebellion vor. Gegen offenen Widerstand konnten die Bischöfe vorgehen, dennoch blieb der Einfluss auf diese eigenständigen Institutionen beschränkt.

Ein eigenes Problemfeld stellte die Präsenz von fremden Klerikern in Konstantinopel dar, die unter Strafe gestellt wurde, wenn sie nicht mit einem klaren Auftrag ihres Bischofs zusammenhing (Kan. 23). Von Bedeutung gewann hier wie in vielen anderen Fällen der kirchliche Advokat, ἔκδικος oder *defensor ecclesiae*, der die Ruhestörer befragen und allenfalls vertreiben sollte. Ein ähnliches Gesetz war schon 445 von Theodosius II. erlassen worden, das Mönchen und Klerikern vorschrieb, nur mit einem Empfehlungsschreiben des Bischofs in die Hauptstadt zu kommen.<sup>312</sup> Auch sämtliche säkularen Geschäfte und Dienste wurde den Klerikern verboten (Kan. 3; 7). Ein weiteres Konfliktfeld, wo scharfe Maßnahmen vorgesehen wurden, waren Anklagen, Konspiration und Agitation der Kleriker gegen die Bischöfe. Auch in diesem Fall traf das Konzil sehr weitreichende Anordnungen, indem den Klerikern der Ausschluss von Ämtern und Kommunion angedroht wurde, wenn sie versuchten, im Konflikt mit ihrem Bischof in der Gemeinde Unterstützung zu suchen (Kan. 18; 21). Alle diese Konfliktfälle sollten direkt an die nächsthöhere Instanz zur Beurteilung weitergeleitet werden. Die Appellation an zivile Instanzen wurde untersagt. Ein Bischof konnte mit diesen Regeln aufrührerische oder nur schon kritische Kleriker bei Verdacht relativ leicht loswerden.<sup>313</sup> Die Kanones dienten mit der strengeren Überwachung und Unterordnung des Klerus unter den Bischof der Regelung der teilweise sehr unübersichtlichen Situation, sie liefen aber auch auf eine massiv verstärkte Hierarchisierung der Kirche hinaus, welche den Bischöfen weitgehende Macht über die Kleriker einräumte.

Die zentrale Stellung der Bischöfe und ihre gesamtkirchliche Verantwortung wurden am Konzil im Hinblick auf die Konzilsteilnahme mehrfach herausgestrichen. In verschiedenen Situationen machten die Bischöfe deutlich, dass das Konzil den Bischöfen vorbehalten sei und nur Bischöfe über die gesamtkirchlichen Anliegen zu entscheiden hätten. In gewissen Situationen spielte auch die Abwehr der Beeinflussung von Konzilsentscheiden durch Kleriker und Mönche mit, wie in der scharfen Reaktion auf den Auftritt von Barsauma.<sup>314</sup> In der ersten Sitzung kam die Forderung auf, dass kein Bischof wegen eines Presbyters sein Amt verlieren dürfe.<sup>315</sup> Die Erfahrungen in Ephesus (449) führten zu einer generellen Abwehr von zusätzlichen Begleitern, die nicht in der Funk-

<sup>312</sup> Vgl. CJ I,3,22,2.

<sup>313</sup> Vgl. für die früheren Festlegungen etwa Kanon 18 von Nicaea.

<sup>314</sup> Vgl. Conc. Chalc. IV,77–81 (ACO II,1,2, 116 [312]).

<sup>315</sup> Conc. Chalc. I,861 (ACO II,1,1, 180).

tion von Sekretären anwesend waren. In der ersten Sitzung wurde moniert, dass Personen anwesend seien, welche nicht dazugehörten, verbunden mit der Aufforderung, die überzähligen Kleriker, welche für Geschrei und Aufruhr verantwortlich gemacht wurden, aus der Kirche zu entfernen.<sup>316</sup> In einer anderen Sequenz fühlten sich die ägyptischen Bischöfe durch andere Kleriker herausgefordert und verlangten, dass man diese herausschaffe. Es handle sich hier um ein Konzil von Bischöfen, der Kaiser habe die Bischöfe eingeladen.<sup>317</sup> Auch über Nestorius ist eine legendarische Äußerung überliefert, dass er Schenute von Atripe in Ephesus (431) gefragt habe, was er als Mönch an einem Konzil suche.<sup>318</sup> Die teilweise sehr heftigen Reaktionen der Bischöfe verweisen auf das Bestreben, sämtliche anderen Gruppen aus den konziliaren Entscheidungen fernzuhalten und die Vorrechte der Bischöfe zu sichern.

Price und Gaddis stellen diesbezüglich ein Dilemma des Konzils fest.<sup>319</sup> Zum einen sollte die Position der Bischöfe gegen Intrigen von Seiten von Klerikern und Mönchen gestärkt werden, andererseits sollte aber auch verhindert werden, dass sich unter den Bischöfen autonome Despoten entwickelten, welche der Kirche ihre Position aufzwangen. Dieser zweiten Sorge diene die ausgebaute Hierarchie über den Bischöfen.

#### 4.3.5 *Der sogenannte Kanon 28<sup>320</sup> und die kirchliche Zentralisierung*

Die bei weitem umstrittenste Regelung neben der Glaubensdefinition traf das Konzil mit dem sogenannten Kanon 28. Dieser Beschluss war von Anatolius vorbereitet und den Bischöfen zur Abstimmung vorgelegt worden.<sup>321</sup> Darauf deutet schon die geschliffene Formulierung, welche sich von den teilweise

<sup>316</sup> Vgl. Conc. Chalc. I,55 (ACO II,1,1, 75).

<sup>317</sup> Conc. Chalc. I,74 (ACO II,1,1, 78). Zu Bischöfen als ordentlichen Mitgliedern von Synoden und Konzilen sowie der Appellationsmöglichkeit von Klerikern an eine Synode, vgl. Weckwerth, Ablauf, Organisation und Selbstverständnis, 61 f.

<sup>318</sup> Besa, Vita Sinuthii 128–130 (57–59 Crum/Leipoldt). Die Darstellung widerspiegelt die nachchalcedonische Stimmung in den Klöstern und führt die Hierarchisierung und den Ausschluss der Mönche aus den konziliaren Entscheidungsprozessen auf Nestorius zurück.

<sup>319</sup> Price/Gaddis, Acts of the Council of Chalcedon 1, Introduction 45: „Chalcedon faced the dilemma of restraining a too-powerful bishop without undermining the principles and institutions of episcopal hierarchy that had been threatened by the recent disorders.“

<sup>320</sup> Vgl. im Hinblick auf die Bedeutung des Kanons im fünften und sechsten Jahrhundert. Hefele-Leclercq, Histoire des conciles II,2, 815–826; E. Herman, Chalcedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats, in: Grillmeier/Bacht II, 459–490; T.O. Martin, The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon, ebd. 433–458; Price/Gaddis, Acts of the Council of Chalcedon 3, 67–91; Wessel, Leo the Great, 323–332.

<sup>321</sup> Man nannte ihn daher erst nicht Kanon, sondern ψήφος, vgl. Ohme, Greek Canon Law, 65.

schlecht strukturierten und stilistisch wenig elaborierten übrigen Kanones abhebt. Auffällig ist, dass man betont bemüht war, die römische Perspektive einzubeziehen und Roms Primat anzuerkennen. Dies entsprach den Vorgaben des Kaisers und den strategischen Aktivitäten von Anatolius von Konstantinopel, die beide auf römische Unterstützung angewiesen waren, und nicht einer allgemein geteilten Position der Konzilsteilnehmer. Insofern der Kanon die Rechte und Stellungen sämtlicher Exarchen minderte oder in Frage stellte, ist die verbreitete empörte Reaktion auf den Beschluss nach dem Konzil verständlich. Am Konzil selbst ist offener Protest dagegen nur von den römischen Legaten bezeugt. Allerdings wurde der Beschluss zu einem Zeitpunkt verabschiedet, als wichtige Gegner abwesend oder geschwächt waren, da sowohl der Bischofsthron von Alexandria vakant war als auch Ephesus faktisch ohne Metropolit dastand.<sup>322</sup> Zudem kam der Kanon den Bedürfnissen der Provinzen insofern entgegen, als die Weihen durch den Bischof von Konstantinopel auf die Metropoliten beschränkt wurden. Es fällt allerdings in der Unterschriftenliste auf, dass eine beträchtliche Anzahl von Bischöfen fehlen. Neben dem Metropolit von Ephesus (der bisher trotz seiner Absetzung weiter abgestimmt hatte) fehlt auch diejenige von Thalassius von Caesarea,<sup>323</sup> sowie von den Bischöfen von Nicomedia und Nicaea, von Julian von Cius und anderen. Langfristig bedeutungsvoll war auch die Bestimmung, dass die Ordination der neuen Metropoliten in Gebieten außerhalb des Reiches Konstantinopel zukommt.<sup>324</sup>

Gemäß Henry Chadwick<sup>325</sup> bemühte sich Anatolius von Konstantinopel schon vor dem Konzil, von Leo die Anerkennung der Kanones von Konstantinopel (381) zu erreichen, was Leo misstrauisch gemacht hatte. Entsprechend instruierte er seine Gesandten, sämtliche diesbezüglichen Vorstöße abzulehnen, eine Anweisung, welche die Legaten in der Sitzung zitierten.<sup>326</sup> Ob diese Anweisungen in Bezug auf Dioscur gemacht wurden, wie Gaddis und Price vermuten, oder doch eher im Hinblick auf mögliche Ambitionen von Konstantinopel, etwa hinsichtlich der umstrittenen illyrischen Provinzen, lässt sich

322 Vgl. auch Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 295. Später sollten die Metropoliten von Ephesus auch immer einmal wieder Versuche machen, sich gegen Konstantinopel und seine Politik zu stellen oder seine Vorrangstellung partiell im Hinblick auf ihre Rechte in Frage zu stellen.

323 Thalassius hatte sich in der Diskussion noch geäußert, seine fehlende Unterschrift ist daher erstaunlich. Vgl. Conc. Chalc. XVI,42 / gr. XVII,42 (ACO II,1,3, 98 [457]).

324 Diese Bestimmung sorgt auch heute noch unter den orthodoxen Kirchen für Konflikte.

325 Vgl. Chadwick, *The Exile and Death of Flavian*, 27 f.

326 Vgl. Conc. Chalc. XVI,14 / gr. XVII,14 (ACO II,1,3, 95 [454]).

nicht festlegen. Vermutlich warnte Leo die Legaten ganz allgemein vor möglichen Ambitionen, da ein Konzil dazu prädestiniert war, Statusveränderungen durchzusetzen.

Die Legaten meldeten ihren Protest gegen diesen Beschluss bereits in Chalcedon an obwohl sie bisher mehrfach explizit auf den Vorrang von Konstantinopel im Osten hingewiesen hatten. In der ersten Sitzung beteuerten die Gesandten, sie würden Konstantinopel den Vorrang im Osten zuerkennen.<sup>327</sup> Der römische Protest richtete sich sowohl gegen die Autorität, welche Anatholius in Anspruch nahm, als auch vor allem gegen die Begründung der Ehrenstellung von Konstantinopel aufgrund des Status als Hauptstadt.<sup>328</sup> Die Gefahr lag für Rom nur teilweise in der direkten Konkurrenz durch Konstantinopel, sondern in der Argumentation der Sonderstellung als Hauptstadt. In Rom leitete man die eigene Sonderstellung über die apostolischen Ursprünge und über die Stellung von Petrus als Apostelfürsten und Bischof von Rom ab, während die Argumentation des Kanons potentiell zu einer Sonderstellung für die jeweiligen Residenzstädte des Kaisers im Westen geführt hätte.<sup>329</sup> Die Beamten argumentierten dagegen, dass die besondere Würde, welche Rom in Nicaea mit Kanon 6<sup>330</sup> zugesprochen wurde, auf ihren Rang als Kaiserstadt zurückzuführen sei. Als neues Rom und neue Kaiserstadt hätten für Konstantinopel gleiche Rechte zu gelten. Obwohl Leo sich weigern sollte, den Beschluss anzu-

327 Conc. Chalced. 1,72 (ACO II,1,1, 78).

328 A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip, 498, macht darauf aufmerksam, dass Valentinian III. den Vorrang Roms 445 auch begründet hatte, indem er neben Rom als Sitz Petri auch auf die Würde der Stadt verwies. Vgl. Nov. Valentiniani III, 17 (16): *Cum igitur sedis apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis*. Die Novelle wird in der Regel aber als wichtige Anerkennung und Festlegung des Primats Roms für den Westen durch den Staat zitiert. Weiter unten führt Valentinian aus: *Sed hoc illis omnibusque pro lege sit quidquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas, ita ut, quisquis episcoporum ad iudicium Romani antistitis evocatus venire neglexerit, per moderatorem eiusdem provinciae adesse cogatur, per omnia servatis quae divi parentes nostri Romanae ecclesiae detulerunt*.

329 Vgl. auch Ohme, Greek Canon Law, 52.

330 Zur Bedeutung von Kanon 6 von Nicaea für die Rechte Roms vgl. E. Schwartz, Der sechste nicaenische Canon auf der Synode von Chalkedon, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse 32,2 München 1925; H. Chadwick, Faith and Order at the Council of Nicaea, HTR 53 (1960), 180–195, hier 181–184 zu den neu festgeschriebenen Supervisionsrechten über ganz Italien, was vorher eher eine inoffizielle Ehrenstellung war. Das erklärt die immense Bedeutung, die Rom diesem Kanon 6 zuschrieb. Die römische Kanzlei schrieb auch das in Serdica festgeschriebene Appellationsrecht an Rom fälschlicherweise Nicaea zu. Vgl. Norton, Episcopal Election, 146. Die lateinische Version des Kanons enthielt auch die Rechte aus Serdica und war entsprechend umstritten. Vgl. Norton, Episcopal Election, 147.

erkennen und davon sämtliche Bischöfe in Kenntnis setzte, konnte er sich nicht durchsetzen, da die reale Machtpolitik sich zugunsten von Konstantinopel entwickelte.<sup>331</sup> Allerdings verweigerte Rom dem Kanon die Anerkennung bis zum vierten Laterankonzil (1215), wo Kanon 5 Konstantinopel die zweite Stellung nach Rom zuspricht.<sup>332</sup> Zu diesem Zeitpunkt hatten sich die Bedingungen insofern grundlegend geändert, als Konstantinopel sich in den Händen der Kreuzfahrer befand und in ein lateinisches Patriarchat verwandelt worden war.

Der Kanon rief auch einen Konflikt mit Alexandria hervor, das seinen Status als zweite Metropole nach Rom zugunsten von Konstantinopel abgeben musste. Neben der Anmaßung und Beleidigung, welche dies in den Augen der Alexandriner darstellte, beschnitt ein weiterer Punkt die Rechte von Alexandria, nämlich die Regelung über die Weihe von Bischöfen in neu missionierten Gebieten. Kanon 28 schrieb die Weihe in neu missionierten Gebieten Konstantinopel zu. Dagegen hatten die Bischöfe von Alexandria in den von ihnen missionierten Gebieten selbst die Weihen vorgenommen. Schon Athanasius war nach der Weihe eines Bischofs von Axum in Konflikt mit Constantius II. geraten, verteidigte aber sein Recht, in den südlichen Gebieten selbst die Weihen vorzunehmen.<sup>333</sup> Die festgelegte Ordnung veränderte die kirchliche Landschaft und übertrug die politische Zentralisierung sämtlicher Entscheidungen in Konstantinopel auch auf die Kirche.<sup>334</sup>

Trotz des Protests baute Kanon 28 Konstantinopel als kirchenpolitisches Zentrum auf. Entscheide über das kirchliche Leben und den kirchlichen Glauben wurden an den Heimsynoden in Konstantinopel gefällt und verhandelt.<sup>335</sup>

331 Vgl. dazu unten, Kap. 5.1.2.

332 Kanon 5 bestätigte die Folge der Patriarchate mit Konstantinopel nach Rom. Vgl. Wohl-muth/Alberigo, Dekrete der ökumenischen Konzilien 2, 227–271.

333 Vgl. Athanasius, *Apol. ad Constantium* 3; Philostorgius *HE* 3,4 über die Aussendungen von Missionaren durch Constantius II. Vgl. dazu Frend, *Monophysite Movement*, 15.

334 Vgl. Frend, *Monophysite Movement*, 50: „This assembly had changed decisively the ecclesiastical balance in Christendom. It had humbled Alexandria, while the patriarch of the capital had emerged immensely strengthened. At the same time relations with Rome had been saved from disintegration.“

335 Vgl. auch Wood, 'We have no King but Christ', 259: „This administrative pattern also has a religious and ecclesiological analogue: the relics of different local saints were gathered in Constantinople in the fifth and sixth centuries and the patriarch of the city gradually asserted his primacy over all his fellows. This ecclesiological centralization altered the balance of powers between the sees: emperors in the era after Chalcedon were much more likely to seek the support of Constantinopolitan Chalcedonians first and the rest of the empire second.“ Vgl. auch Martin, *The Twenty-Eighth-Canon*, 456: „Here, too, was

Diese Zentralisierung der Kirche und ihre enge Anbindung an die kaiserliche Politik riefen in vielen Regionen heftigen Widerstand hervor und verstärkten die Ablehnung des Konzils.

#### 4.3.6 *Die Festlegung der kirchlichen Hierarchie*

Eine weitere grundlegende strukturelle Entscheidung betraf die kirchliche Hierarchie. In verschiedenen Kanones wurde genau geklärt, wie die Kompetenzen der unterschiedlichen Bischofssitze geregelt wurden und an welche nächsthöhere Stelle man sich bei Konflikten zu wenden hatte. Damit etablierte Chalcedon eine klare Ordnung, welche nicht nur in der Gemeinde den niederen Klerus gegenüber dem Bischof schwächte, sondern auch die Bischöfe und die Lokalsynoden in eine erweiterte Hierarchie einordneten.<sup>336</sup> Schon am Konzil waren faktisch vor allem Metropolitane in die Entscheidungsfindung involviert, die Kanones bildeten diese Struktur nun ab.

Die in den Kanones von Chalcedon festgelegte Hierarchie stärkte die Position der Bischöfe gegenüber dem Klerus. Die Bischöfe etablierten sich selbst als kirchliche Elite und sicherten diese Position mit verschiedenen Kanones gegenüber den unteren Rängen ab. Allerdings wurde diese erweiterte Macht der Bischöfe insofern teilweise wieder eingeschränkt, als die Kanones Wert auf verschiedene Verwaltungsämter der Kirche legen, welche dazu dienten, die bischöfliche Willkür in Grenzen zu halten. Hier ist etwa an die Forderung nach einem Finanzverwalter zu nennen sowie die zunehmende Bedeutung des kirchlichen Advokaten, des *defensor ecclesiae*. Auch die bischöfliche Verwaltung musste aufgrund der gesteigerten Bedeutung von Akten und juristischen Dokumenten ausgebaut werden. Der Klerus wurde entsprechend diesen Anforderungen differenzierter geschult. Damit wurde in analoger Weise zur Entwicklung des Staates unter Theodosius II. Wert auf eine Verteilung der Macht gelegt. Selbst wenn alle unterschiedlichen Bereiche vom Bischof koordiniert und geleitet wurden, hatte er einen Klerus mit teilweise sehr spezifischen Kompetenzen unter sich.

Über den Bischöfen und ihrer Aufsichts- und Organisationspflicht für ihre Gemeinde kamen die Metropolitane. Diese nächste Stufe der kirchlichen Hierarchie war bereits in Nicaea festgelegt worden, wobei vor allem die Zustimmung

---

crystallized the tendency to make the Church conform to the dispositions made by the civil authorities."

336 Caner, *Wandering, Begging Monks*, 212: „For this [4. Can.] and other canons issued by the council did not merely represent an attempt to subject monks to episcopal control, but also an attempt to establish a distinct, stable, and unified spiritual hierarchy for the Roman world once and for all.“

zu den Weihungen der Suffraganbischöfe als Aufgabe der Metropoliten festgelegt worden war.<sup>337</sup> Nun legte Kanon 19 weitere Pflichten der Metropoliten fest, die Einberufung der Provinzialsynoden, eine Pflicht die sich schon zuvor etabliert hatte,<sup>338</sup> dann die zeitnahe Weihe der Provinzbischöfe innerhalb von drei Monaten. Kanon 25 setzte nicht nur die Zustimmung, sondern auch die Weihe selbst als Aufgabe des Metropoliten voraus. Daneben sollte der Metropolit gemäß Kanon 9 und 17 auch als Richter in Konfliktfällen zwischen Klerikern und Bischöfen oder zwischen Bischöfen der Provinz amten, wobei die vom Metropolit geleitete Synode als Entscheidungsinstanz genannt wird.<sup>339</sup> Im Westen kam das System der Metropoliten (mit ihrem Vorsitz auf den regelmäßig einberufenen Synoden und der Weihengewalt) allerdings sehr viel langsamer zum Tragen. In Africa (Ausnahme *Africa proconsularis*, wo Karthago fester Metropolisansitz war), Spanien und Gallien hatte jeweils der dienstälteste Bischof diese Rolle inne.<sup>340</sup> In den Provinzen, wo die Synoden immer noch ohne klaren Rhythmus stattfanden, konnten oder mussten sich die Bischöfe nach eigenem Belieben durchschlagen.

Die Metropoliten nahmen aber auch weitere Funktionen ein. Der Konzilsablauf und die Unterschriftslisten zeigen, dass Metropoliten stellvertretend für die Bischöfe ihrer Provinz als Wortführer auftraten, Entscheide fällten und Beschlüsse im Namen ihrer Suffragane unterschrieben. Sie glichen dabei ihre Autorität derjenigen des alexandrinischen Metropoliten an, wenn auch nicht in demselben Ausmaß. Die Absprachen an den lokalen Synoden, welche den Bischöfen Gelegenheit bot, ihre Ansichten einzubringen, ermöglichten den Metropoliten, als Stimmführer aufzutreten. Die Akten zeigen deutlich, dass vor allem die Metropoliten sich an der Diskussion beteiligten, gewöhnliche Bischöfe, die sich aktiv an den Diskussionen beteiligten – wie etwa Theodor

337 Vgl. Kanon 4; 6 von Nicaea.

338 Allerdings wurde Theodoret im Vorfeld von Ephesus (449) vorgeworfen, in Antiochia Synoden einzuberufen. Vgl. ep. 80 (sc 98, 188–191 Azéma). Der Vorsitz war gemäß den überlieferten Dokumentationen antiochenischer Synoden beim Metropolit, der auch eine Hervorhebung durch die Bezeichnung als Erzbischof oder ähnliche Ehrentitel erhielt. Theodoret bestritt den Vorwurf nicht, Synoden zu versammeln und mit den Anklägern von Ibas Diskussionen über ihre bevorstehende Wiederaufnahme geführt zu haben. Er bestritt nur, dass die Anordnung des Kaisers, in Cyrus zu bleiben, mit den Häresieanklagen gegen ihn in Alexandria zu tun gehabt habe.

339 Zu Ende des fünften und im sechsten Jahrhundert wird in verschiedenen gallischen Synoden die Rechte des Metropoliten beschworen, insbesondere das Recht, die Weihe zu vollziehen, was auf ihre mangelnde Verankerung verweist. Vgl. Norton, *Episcopal Election*, 160 f.

340 Vgl. Norton, *Episcopal Election*, 145; Weckwerth, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis*, 72.



von Claudiopolis aus Isauria oder Theodoret von Cyrus –, waren die Ausnahme.<sup>341</sup> Verschiedene verhandelte Fälle hatten gezeigt, dass das Austragen von theologischen Differenzen an lokalen Synoden oder an einem Reichskonzipil äußerst schwierig war oder theologische Klagen gar nicht zugelassen wurden.<sup>342</sup> Die zentralisierte Struktur war denn auch besonders für die Bischöfe stoßend, welche nicht mit ihrem Metropoliteneinstimmten.

Eine nächste Hierarchiestufe, die der Bewältigung von Konflikten und Streitfällen diene, war diejenige der Exarchen, derjenigen Metropolitene, deren Stadt auch Verwaltungssitz einer Diözese war. Die Exarchen oder der Bischof von Konstantinopel sollten bei sämtlichen Streitfällen mit den Metropolitene angerufen werden. Die Appellation an den Bischof von Konstantinopel ist nicht ganz deutlich geregelt. Plausibel wäre die Interpretation, dass in den Fällen, in denen der Konflikt den Exarchen betraf, der Bischof von Konstantinopel die Appellationsinstanz sein sollte. Gehandhabt wurde diese Vorgabe aber beliebiger, je nachdem, wo man sich mehr Chancen auf eine erfolgreiche Anhörung erhoffte. Mit Kanon 28 wurde zudem eine oberste Ebene mit dem Bischof von Konstantinopel gesetzt, der als Appellationsinstanz zuständig war. Inwiefern Rom eine weitere Appellationsebene darstellen konnte, wurde nicht verbindlich festgelegt, selbst wenn Konstantinopel der zweite Rang hinter Rom zugewiesen wurde.

Die zukünftige Organisation der Kirche in Patriarchate wurde mit Chalcedon vorgespurt, indem sowohl Jerusalem als auch Konstantinopel neben den drei traditionellen Metropolen Rom, Alexandria und Antiochia herausragenden Rang und rechtliche Kompetenzen zuerkannt wurden.<sup>343</sup> Die Entschei-

341 Vgl. dazu auch die Beobachtungen von Schor, *Theodoret's People*, 202: „the council altered Antiochene patterns of relation within the clergy. Theodoret and his clerical allies had fostered a broad informal network, centered on bishops. See-based primacy mattered, but so did centrality, experience, and expertise ... But now they had to contend with a more centralized vision of regional authority, and beyond that a broader institutional frame.“

342 Daher die Anklagen an Ibas wegen untreuer Amtsführung (vgl. die Akten der 9. Sitzung und oben zu Ibas) oder die Absetzung von Irenäus von Tyrus aufgrund seiner Wiederverheiratung. Inwiefern theologische Differenzen auch zu den Konflikten mit Athanasius von Perrha geführt hatten, ist unklar. Auf jeden Fall nahm Athanasius an, weder von Domnus noch von Panolbuis von Hierapolis eine unvoreingenommene Anhörung zu erhalten.

343 Vgl. auch Ohme, *Greek Canon Law*, 63: „This regulation offered, along with the so-called C. 28, a consistent general picture that the church had taken an essential step in the direction of a patriarchal constitution.“ Price, *Presidency and Procedure*, 254: „Chalcedon, however, with its assignment to Constantinople of a territory to administer, and its settling of the boundary between the patriarchates of Antioch and Jerusalem, laid the foundation for the recognition of four ‘patriarchal’ seats in the east. By the Second Council of Constantinople the title patriarch was always given, and now reserved, to the incumbents of these

dung für diese Struktur und gegen die exarchische scheint sich vor allem an faktischen kirchlichen Macht- und Einflussgefügen orientiert zu haben. Die Bedeutung von Konstantinopel war durch die zentrale Position der Hauptstadt bestimmt. Jerusalem hatte sowohl als Pilgerzentrum an kirchlichem Ansehen gewonnen als auch durch die geschickt eingebrachten Interessen von Juvenal.

Der Titel des Patriarchen wurde in Chalcedon nur ausnahmsweise und mit einer Ausnahme ausschließlich für Leo von Rom verwendet.<sup>344</sup> Die Ausnahme stellt die Bezeichnung der Exarchen als Patriarchen durch die Beamten in der zweiten Sitzung dar, also in einer Außenperspektive.<sup>345</sup> In den Akten von Chalcedon werden die Bischöfe von Rom, Alexandria und Konstantinopel als Erzbischöfe bezeichnet, ein Titel der in den Akten von Tyrus und Berytus auch Domnus von Antiochia zugesprochen wurde. Kanon 28 nennt die Bischöfe von Rom und Konstantinopel Erzbischöfe. Wie der Patriarchentitel erhielt auch der Titel des Erzbischofs erst allmählich eine feste Bedeutung und wurde dann verwendet wie Metropolit, das Oberhaupt einer Provinz.

Der Patriarchentitel erscheint schon vor Chalcedon, in der Regel als untechnische Ehrenbezeichnung. So nannte Gregor von Nyssa die Teilnehmer des Konzils von 381 allesamt Patriarchen.<sup>346</sup> Noch bei Justinian wird der Patriarchentitel uneinheitlich benutzt, teilweise auch im Wechsel mit dem Titel Erz-

---

sees.“ Die Patriarchen sind denn auch diejenigen, die in Konstantinopel (553) den Vorsitz innehaben ohne weitere Bischöfe. Unter Justinian wurden die Aufgaben der Patriarchen weiter definiert. Vgl. Nov. Just. 123.

344 In den Akten von Chalcedon wird nur Leo individuell als Patriarch bezeichnet, so in einem Brief von Theodosius an Leo (ACO II,1,1, 7,8 und 7,28 an Galla Placidia über Leo), dann II,1,2, 55 [251] in einem Brief Marcians an Leo sowie in einem weiteren Brief von Marcian an die Mönche von Palästina, vgl. (ACO II,1,3, 127,11 [486]). Daneben verwenden die Appellationen der alexandrinischen Kleriker den Begriff und die Legaten nehmen ihn in dieser Sitzung in ihrem Votum auf, sonst kommt er nicht vor. Vgl. Conc. Chalc. III,47 / gr. II,47 (ACO II,1,2, 15,31 [211,31]) ökumenischer Erzbischof und Patriarch; III,51 / gr. II,51 (ACO II,1,2, 17,11 [213,11]) ökumenischer Erzbischof und Patriarch; II/III,57 ökumenischer Patriarch (und Erzbischof am Ende der Petition); III,64 / gr. II,64 (ACO II,1,2, 23,7 [219,7]) ökumenischer Erzbischof und Patriarch; Conc. Chalc. III,94 / gr. II,94 (ACO II,1,2, 28,23 [224,23]) Patriarch von Groß-Rom und Erzbischof (Bezeichnung durch die Legaten). In Ephesus (449), nannte Olympius von Evaza Dioscur ökumenischer Patriarch. Vgl. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 27.

345 Vgl. Conc. Chalc. II,6 / gr. III,6 (ACO II,1,2, 78,26 [274]) der Patriarch jeder Diözese. Sie nahmen damit eine Bezeichnung auf, die sich auch in der Darstellung von Socrates zum Ergebnis des Konzils von Konstantinopel findet, allerdings wie oben gezeigt sehr unspezifisch und nicht auf den Metropolit der zivilen Verwaltungsstädte der Diözesen bezogen.

346 Bas. Caes., ep. 169,1 (104,16 Courtonne); Greg. Nys., Or. in Melet. (GNO IX,1, 445,9 Spira); Greg. Naz., Or. 42,23 (PG 36, 48,26) zitiert in Norton, *Episcopal Election*, 143.

bischof.<sup>347</sup> Unter Justinian setzte sich allerdings zunehmend der Gebrauch fest, dass nur die Bischöfe von Alexandria, Antiochia, Jerusalem, Konstantinopel und Rom den Patriarchentitel erhielten, verbunden mit dem System der Pentarchie.<sup>348</sup> Der Patriarchentitel löste damit die unterschiedlich gebrauchten Begriffe des Exarchen und des Erzbischofs, der auf die Metropolen übertragen wurde, ab.<sup>349</sup> Insbesondere Acacius von Konstantinopel sollte den Titel des Patriarchen vermehrt aufgreifen.<sup>350</sup> Die herausragende Stellung des Patriarchen von Konstantinopel sollte vom Kaiser in einem Edikt von 476 unterstrichen werden, wo der Kaiser die Kirche von Konstantinopel als Mutter der Frömmigkeit und den Patriarchen als spirituellen Vater von allen orthodoxen Christen bezeichnete.<sup>351</sup>

#### 4.3.7 *Die Reichweite konziliarer Beschlüsse*

In seiner Untersuchung zur Entwicklung des kirchlichen Rechts kommt Hamilton Hess zur Schlussfolgerung, die konziliaren Bestimmungen hätten bis ins sechste Jahrhundert bloß moralische Kraft besessen aufgrund des Konsenses, aus dem heraus sie entstanden sind.<sup>352</sup> Im Hinblick auf die Beschlüsse von Serdica wird gesagt, sie seien „evidently intended for universal application, East

347 Vgl. Norton, *Episcopal Election*, 143.

348 Vgl. Nov. CIX (CJC III,518); Nov. CXXIII,3 (CJC III,597). Allerdings setzte sich die klare Bedeutung nur langsam durch, da etwa bei Gregor v. Tours, *Historia Francorum* V,20 (217,22 Krusch/Levinson), verschiedene Bischöfe als Patriarchen bezeichnet werden. Dies reflektiert die Ehrenbezeichnung für angesehene alte Bischöfe, wie der Titel auch etwa von Gregor von Nazianz verwendet wurde, vgl. Orat. 42,23 (PG 36, 485,26); Evagr., H. e. IV,11 (161,29 Bidez/Parmentier) spricht von den Patriarchen jeder Diözese. Vgl. auch CJ I,4,29; I,5,12 sowie Epilog zu Nov. 6 mit unterschiedlicher Bedeutung für Patriarch und Erzbischof.

349 In der Regel wurde für die Exarchen eher der Titel Erzbischof verwendet, während als Exarchen auch die obersten Verantwortlichen über die Mönche bezeichnet wurden. Vgl. Thdt., ep. 117 (SC 111, 74,6 Azéma) und Hatlie, *Monks and Monasteries*, 92.

350 Vgl. Evagr., H. e. III,7 (107,20 Bidez/Parmentier). Acacius gebrauchte den Titel ökumenischer Patriarch, was eine Spitze gegen Rom enthielt, da Leo in Chalcedon als ökumenischer Patriarch bezeichnet worden war. Inwiefern die Bezeichnung als ökumenischer Patriarch eine bewusste Konfrontation mit Rom bedeutete, ist umstritten. Während Ullmann, *Gelasius*, 140, die provokative Bedeutung gegenüber Rom (Felix) unterstreicht, ist Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 425, zurückhaltender und erwägt, dass sich der Titel bei Acacius eher auf die Einigungsfunktion für den Orient bezog.

351 CJ II,12,3,3. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 427, merkt an, dass Simplicius darauf reagierte, indem er den Kaiser in seinem nächsten Brief mit „Sohn“ ansprach. Vgl. *Reg. pontiff.* 573.

352 Hess, *The Early Development*, 80: „The canons were not thought of as ‘legally’ binding by the bishops who enacted them, but as involving a moral obligation for observance by their authors and by those whom they represented at the council.“

and West, not in a legalistic sense, as we have noted, but as a morally binding *consensus* reached on behalf of the churches in the regions represented.“ Die Klassifizierung der Kanones als moralische Regeln entsprach allerdings nicht dem Verständnis der Bischöfe, wie Hess selbst anerkennt.<sup>353</sup> Christopher Stephens unterscheidet deshalb zwischen der *auctoritas* von Kanones und der *potestas*.<sup>354</sup> Die Gesetzgeber statteten die Kanones mit voller Autorität aus und bildeten damit das Regelsystem, wonach Übertretungen konstatiert werden können, selbst wenn die Durchsetzungsfähigkeit (*potestas*) der Gesetze durch konkurrierende Erlasse oder andere Prioritäten oft eingeschränkt war.<sup>355</sup> Im Blick auf die Wirkung der Kanones von Chalcedon hat auch Peter Hatlie in seiner Untersuchung zum Mönchtum in Konstantinopel wenig Wirkung der Gesetzgebung von Chalcedon auf das Mönchtum festgestellt.<sup>356</sup> Die Untersuchung von Leo Ueding relativiert die Bedeutung der Kanones in der konkreten Umsetzung ebenfalls, konkret bei Klostergründungen sah er keine direkte Beteiligung der Bischöfe.<sup>357</sup> Diese wird allerdings auch nicht vorgeschrieben, sondern bloß die bischöfliche Zustimmung. Insofern Klostergründungen hauptsächlich in Mönchsviten thematisiert werden, ist auch nicht zu erwarten, dass man viel über die allfällige Beteiligung oder Einholung einer Erlaubnis erfahren würde.

Es stellt sich dennoch die Frage, ob die Wirkung und Kraft konziliarer Beschlüsse tatsächlich nahezu unbedeutend war. Gewisse Anzeichen scheinen diese Tendenz zu bestätigen, etwa die Tatsache, dass bestimmte Handlungen wie Translationen immer wieder verboten wurden und man immer wieder Fälle von Zuwiderhandlungen findet. Diese Beobachtung ist allerdings nicht spezifisch für das kirchliche Recht; auch im zivilen Recht war die Umsetzung vielfach ein Problem und ist es bis heute. Die neuere Forschung zu römischen Rechtstexten geht davon aus, dass Gesetze in vielen Fällen eher als Indikation eines Problems zu verstehen sind denn als seine Lösung.<sup>358</sup> Das römische Recht

353 Vgl. Hess, *The Early Development*, 80.

354 Vgl. Ch.W.B. Stephens, *Canon Law and Episcopal Authority. The Canons of Antioch and Sardica*, Oxford 2015, 184f.

355 Stephens, *Canon Law*, 185: „The limitation that characterized the effectiveness of these laws stemmed from the need associated with a juridical *auctoritas* for a real and practical *potestas* that could enforce laws where they were resisted and prevent the loyalty of individuals to different, opposing laws.“

356 Vgl. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 38–41, hier 41: „monasticism continued to grow and develop in much the same fashion as it had before Chalcedon.“

357 Ueding, *Die Canones von Chalkedon*, 675.

358 Vgl. Humpfress, *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*, 243: „If we view the imperial constitutions as, for the most part, responsive texts that reacted to concrete situations and

war der Intention und Entstehung nach auf konkrete Konfliktfälle ausgerichtet, deren Verallgemeinerung in den großen Gesetzessammlungen gesucht wurde. Dennoch blieb es in der Anwendung zu einem großen Teil Konfliktfällen vorbehalten, und die Verwaltung hütete sich davor, in den vielen unterschiedlichen Gegenden des riesigen Reiches unnötige Konflikte heraufzubeschwören durch eine strikte Durchführung von allen möglichen Gesetzen. Es wurden in gewissen Fällen drakonische Exempel statuiert, aber es bestand nicht das Ziel einer umfassenden Durchsetzung sämtlicher Rechtsbeschlüsse. Dazu wäre die römische Verwaltung gar nicht fähig gewesen.<sup>359</sup> Die Gesetzeskodizes waren ein Instrumentarium römischer Statthalter, um bestehende Konfliktfälle anzugehen, aber trotz der reklamierten universalen Gültigkeit nicht zur umfassenden Durchsetzung gedacht. Aktiv wurden die Statthalter, wenn sie mit einer konkreten Klage konfrontiert waren. Angesichts der sehr kurzen Amtszeiten und dem Interesse an einer möglichen Wiederholung der Amtszeit war das Streben der Statthalter, möglichst viele Konflikte mit der strikten Durchsetzung kaiserlicher Beschlüsse zu provozieren, denkbar gering. Ihre Energie nutzten sie vor allem für den Einzug der Steuern, die das Hauptinteresse des Staates darstellten, und baulichen Aktivitäten oder die Veranstaltungen von Festlichkeiten, welche ihr Ansehen vergrößerten.

Die Tatsache, dass die Umsetzung von Gesetzen nicht in strikter Weise durchgeführt wurde, sondern insbesondere für die Lösung von Konflikten bereitstand, ist teilweise auf das kirchliche Recht übertragbar.<sup>360</sup> Die Bischöfe am Konzil beschäftigten sich mit den Appellationen der auftretenden Kläger. Sie forschten nicht von sich aus nach Zuwiderhandlungen der Kanones, sondern wandten diese in den von ihnen behandelten Fällen an. Es war der Kaiser, der die verantwortlichen Bischöfe von Ephesus (449) suspendierte und damit die Bischöfe zu einer Auseinandersetzung aufforderte. Vergewegenwärtigt man sich die einzelnen Kompetenzen, welche den Metropolitane neu in Chalcedon zugesprochen wurde, wird deutlich, dass es nicht ihr Auftrag war, nach Zuwiderhandlungen der Kanones unter ihren Suffraganen zu forschen, sie hatten bloß als Richter bei Appellationen oder gegen Anklagen zu amten. Ausnahmen

---

to cases thrown up by the functioning of the bureaucratic courts, alongside other venues, then the question of 'application' versus 'non-application' necessarily has to be rethought." Vgl. auch H. Leppin, (K)ein Zeitalter Justinians. Bemerkungen aus althistorischer Sicht zu Justinian in der jüngeren Forschung, in: M. Meier (Hg.). *Justinian*, 13–38, hier 29.

359 Vgl. Hahn, *Tausend Schrecken*, 5–33.

360 Die Ansprüche der Kirche in der Durchsetzung ihrer moralischen Ansprüche war hoch. Gewisse Bischöfe (etwa Leo von Rom) forderten die Gemeinde auch aktiv dazu auf, nach dissidenten oder verdächtigen Personen Ausschau zu halten und sie zu überwachen und zu melden. Vgl. Maier, „Manichee!“, 441–460.

waren die ordnungsgemäß durchgeführten Weihen der Bischöfe, für die sie verantwortlich waren und die gewisse Abklärungen über die zu Weihende Person voraussetzten. Die Umsetzung der Kanones in den angezeigten Konfliktfällen macht aber deutlich, dass sie mehr als bloß moralische Kraft hatten. Vielmehr konnte eine angezeigte Zuwiderhandlung bereits relativ früh zu Konsequenzen wie der Amtsenthebung führen. Ab dem vierten Jahrhundert wurde diese, wenn nötig, auch mit kaiserlicher Gewalt vollzogen.<sup>361</sup> Die Tatsache, dass in Konstantinopel weiterhin viele Mönche relativ unstet und in kleinen Gruppen lebten, ist daher eher als Zeichen zu werten, dass die Bischöfe diese Mönche kaum als eine Gefahr für ihre Position oder für die Orthodoxie in der Stadt wahrnahmen.

Nicht alle Bestimmungen einer Synode wurden mit derselben Genauigkeit befolgt oder eingefordert. Die Art und Weise, wie die Bischöfe ihre Aufsichtspflicht über die Klöster ausüben sollten, wurde offengelassen und sicher sehr unterschiedlich gehandhabt. Wo sich Konflikte ergaben, hatten die Bischöfe anhand der gesetzten Kanones aber die Möglichkeit, notfalls mit kaiserlicher Hilfe gegen Mönche vorzugehen. Ausschlaggebend für die Durchsetzung von Beschlüssen waren vor allem die Autorität und die Durchsetzungskraft der Beteiligten. So konnten gut vernetzte Kleriker mit Beziehungen zu ranghohen oder einflussreichen Persönlichkeiten aus der Politik einen Bischof schneller zum Sturz bringen als einen mächtigen und gut vernetzten Bischof. Der bekannte ägyptische Archimandrit Schenute von Atripe wurde unzählige Male vor Gericht geladen, allerdings war sein Einfluss und auch die Massen, die er zu seinen Gunsten mobilisieren konnte, so groß, dass er praktisch unbehelligt blieb.<sup>362</sup>

Das Konzil verfolgte aber einen neuen Zugang zur Festlegung von Kirchenzugehörigkeit und Amtstauglichkeit. Während in der theodosianischen Dynastie Kirchengemeinschaft und Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche über die

361 Der in Serdica thematisierte Konflikt um den Status von Athanasius illustriert die legale Verbindlichkeit von synodalen Beschlüssen, da die Bischöfe des Ostens die Ansicht vertraten, Athanasius und Rom hätten sich über die ordentliche Absetzung hinweggesetzt. Schließlich sprach der Kaiser in der Angelegenheit ein Machtwort und ermöglichte Athanasius die Rückkehr. Davor hatten die kaiserlichen Soldaten aber im Vollzug der Beschlüsse der Synode von Tyrus und des Kaisers Athanasius aus Alexandria vertrieben. Wenn in den trinitarischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts Amtsenthebungen und Exkommunikationen mit kaiserlicher Gewalt vollzogen wurden, verweist das auf ihre juristische und nicht bloß moralische Bedeutung.

362 Vgl. zu Schenutes Machtbasis und seinen zahlreichen Konflikten mit dem Gesetz und den Behörden sowie deren beschränkte Möglichkeiten, ein Gesetz absolut durchzusetzen. Dazu Hahn, Tausend Schrecken, 21–27.

Kommunionsgemeinschaft mit bestimmten Bischöfen bestimmt wurde,<sup>363</sup> so bestimmte auf der Ebene des Klerus die Unterschrift unter das verbindliche Bekenntnis und seine Auslegung in der Glaubensdefinition und im *Tomus Leonis* die Zugehörigkeit zur Kirche und die Amtsfähigkeit. Für die Laien (möglicherweise auch für Teile des Klerus) war die Kommunionsgemeinschaft und Unterordnung unter den Bischof das entscheidende Kriterium. Auch hier kann wieder von einer lockeren Handhabung ausgegangen werden, solange sich keine Konflikte ergaben. Während in der Regel die Kommunionsgemeinschaft mit dem orthodoxen Bischof reichte, konnte der Bischof im Verdachtsfall die Unterschrift von Klerikern und Mönchen unter die Glaubensdefinition und den *Tomus Leonis* fordern.

Die rechtliche Seite der kaiserlichen Religionspolitik und ihre Durchsetzung ist das Thema von mehreren Untersuchungen von Elio Doveve. Doveve sieht die Religionspolitik Marcians durch ihren grundsätzlichen Zugang gekennzeichnet. Marcian bemühte sich, allgemein verbindliche Normierungsinstanzen und Normen für die Kirche zu etablieren und setzte dabei ganz auf Synoden und das Reichskonzil.<sup>364</sup> Die Stärkung der Lokalsynoden als Appellationsinstanzen für Kleriker und die Etablierung einer klaren Hierarchie sollte die rechtliche Willkür durch eine partielle Trennung der Gewalten verbessern. Es ist allerdings festzuhalten, dass trotz der Klagen gegen die unsaubere Trennung von Ankläger und Richter sowie der exekutiven Funktion Cyrills in Ephesus (431) und Dioscurs in Ephesus (449) nur sehr bedingt auf eine nach heutigem Verständnis übliche Trennung der Gewalten hingearbeitet wurde. Auf Gemeindeebene konnten aufgrund der vergrößerten Kompetenzen der Bischöfe die Gewalten alle beim Bischof zusammenkommen und es Klerikern praktisch verunmöglichen, Kritik zu üben. Da sowohl den Bischöfen als auch den Kleri-

363 Vgl. dazu insbesondere die Bestimmungen nach dem Konzil von Konstantinopel, CT XVI, 1,3: *omnes autem, qui ab eorum, quos commemoratio specialis expressit, fidei communione dissentiunt, ut manifestos haereticos ab ecclesiis expelli neque his penitus posthac obtinendarum ecclesiarum pontificium facultatemque permitti, ut Verae ac Nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant nec post evidentem praecepti nostri formam malignae locus detur astutiae*. Gegeben am 30. Juli 381. Vgl. auch XVI,4,6, wo ebenfalls über die Gemeinschaft mit bestimmten Bischöfen die Kirchengemeinschaft und Orthodoxie definiert wird. Eine gewisse Ausnahme stellt hier CT XVI,5,6 von 381 dar, wo gegenüber potentiellen Häretikern das Bekenntnis zur Trinität und insbesondere zur Gottheit des Geistes als Voraussetzung für die kirchliche Anerkennung genannt sind. Vgl. Doveve, *Ius Principale*, 215 f.

364 Vgl. Doveve, *Ius Principale*, 286–300. Die Festlegung kirchlicher Synoden als Normierungsinstanz sieht Doveve schon beim späten Theodosius vorgeprägt mit Edikten wie CT XVI,5,65 f. wo der Fokus ganz auf den von den Bischöfen herausgegebenen Kanones oder auf synodalen Bestimmungen ruht. Ebenso das Edikt von 448 in CJ I,1,3. Vgl., Doveve, *Ius principale*, 242–248.

kern die Appellation an eine unabhängige juristische Instanz verboten war und bei Synoden und Reichskonzilen dieselben Personen Gesetze erließen und als Richter fungierten, blieb eine Gewaltenkumulation bestehen.

Das Ziel einer möglichst homogenen Kirche, in der es keinen Bedarf an theologischen Diskussionen gab, wurde in verschiedenen Edikten Marcians während des Konzils und in der Folge verdeutlicht. Marcian machte darin die Geltung der Beschlüsse deutlich und legte die gesetzliche Grundlage, um allfällige Dissidenten hart zu bestrafen. Gegen das Konzil von Chalcedon dürfe nichts Schriftliches produziert und herausgegeben werden, sonst werde die ewige Deportation angeordnet, gegen eine mündliche Polemik werde eine Busse ausgesprochen. Wer die verbotenen Lehren lehrte, musste gar mit der Todesstrafe rechnen.<sup>365</sup> Diese harten Maßnahmen, zeigen die Entschlossenheit des Kaisers, die gesamte Kirche auf eine einheitliche Linie zu bringen.

#### 4.3.8 Die Abschlussdokumente des Konzils

Das Konzil hat neben den Kanones auch eine offizielle Adresse an Marcian sowie an Leo verfasst. Der Brief an Leo ist sorgfältig konstruiert und eindeutig durch die Absicht geprägt, Leo zu zeigen, wie entscheidend seine Vorgaben für die Beschlüsse des Konzils waren.<sup>366</sup> Der servile Ton täuschte Leo allerdings nicht darüber hinweg, dass sich das Konzil mit dem sogenannten Kanon 28 wenig um die Vorrechte Roms kümmerte.<sup>367</sup>

Das Abschlussdokument an den Kaiser<sup>368</sup> war eine Adaption eines vorhandenen Dokuments. Möglicherweise war ein Großteil der Bischöfe schon in der Abreise begriffen oder weg, und man griff daher auf ein vorhandenes Dokument zurück, das man umfunktionierte. Das Dokument ist zwiespältig, da es hauptsächlich eine Rechtfertigung der Orthodoxie des *Tomus Leonis* darstellt

365 Documenta post Concilium 22–25 (ACO II,1,3, 119–124 [478–483]) und CJ 1,5,6 und 1,7,6 sind Häretikergesetzgebungen wobei in CJ 1,5,8 Marcian Dioscur als Häretiker bezeichnet, der zusammen mit Eutyches den Irrlehren von Apollinarius gefolgt sei: *Apollinaris enim facinorosissimam sectam Eutyches et Dioscorus mente sacrilega sunt secuti*. Die ganze Gesetzgebung zitiert bei Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso*, 344. In CJ 1,7,6 gab Marcian weitere Anweisungen, dass diejenigen Kleriker und Mönche, welche sich von der orthodoxen Kirche abgewendet und der häretischen eutychianischen oder apollinarischen Sekte zugewandt hätten, vom römischen Staatsgebiet vertrieben werden sollten und des Weiteren die Gesetze gegen die Manichäer (bekanntlich die härtesten vgl. CT XVI,5,7.9) auf sie angewendet werden sollten. Diese Gesetzte intendierten, die antichalcedonischen Mönche und Kleriker in die totale Isolation zu treiben, um eine weitere Verbreitung ihrer Lehren zu unterbinden.

366 Ep. episc. ad Leonem (Leo, ep. 98) (ACO II,1,3, 116–118 [475–477]).

367 Vgl. dazu unten, Kap. 5.1.2.

368 Adlocutio ad Marc. (ACO II,1,3, 110–116 [469–475]).



und die Glaubensdefinition gar nicht thematisiert. Die Auslegung und Rechtfertigung des *Tomus Leonis* sollte die illyrischen und palästinischen Bischöfe von dessen Orthodoxie überzeugen und stammt gemäß der Untersuchung von Schwartz von Theodoret.<sup>369</sup> Um das ursprüngliche Dokument herum hatte man einige Floskeln eingebaut, die es seinem neuen Zweck anpassten. Insgesamt repräsentierte dieses Dokument aber weder den Stand der Diskussion zum Schluss des Konzils noch eine Mehrheitsposition. Damit leistete es dem Vorwurf Vorschub, eine nestorianisch-antiochenische Theologie zu vertreten und war keine geglückte Wahl als offizielles Dokument. Ein Argument für die bewusste Wahl dieses Dokuments könnte allerdings sein, dass die Bischöfe zu Recht erkannten, dass der *Tomus Leonis* für die Bischöfe im Osten der größte Stein des Anstoßes bieten würde, wie sich in der Folge auch immer wieder bestätigte.

Im Rückblick auf die zahlreichen Regelungen des Konzils lassen sich viele Beschlüsse als Reaktionen auf bestehende Konflikte sehen. Die Ausrichtung an bestehenden Kanones und der konziliar verankerten Tradition diente sowohl einer Steigerung der Transparenz von Entscheiden als auch ihrer Absicherung durch den Rückgriff auf etablierte Normen. Die konsequente Ausrichtung an den Kanones bedeutete aber keineswegs, dass sie zu unumstrittenen Lösungen führte.

Die Minimierung von Konflikten wurde über eine verstärkte Formalisierung, Institutionalisierung und Bürokratisierung, teilweise auch mit einer zunehmenden Technisierung durch kirchliche Ökonomen, Juristen oder Sekretäre, angestrebt. Kanon 23 betont die Bedeutung des *defensor ecclesiae*, welcher in die Kirche integriert wurde und die Kirche gegenüber Störenfriedern vertrat. Diese Entwicklung des *defensor ecclesiae*, ein Pendant zum staatlichen *defensor*, steht auch für die verstärkte Zusammenarbeit zwischen staatlichen Behörden und kirchlichen, wie sie am Konzil sehr deutlich wird. Die Durchsetzung des Konzils und seiner Beschlüsse sollte die enge Verbindung mit dem Staat noch festigen und war sowohl in Rom als auch im Osten einer der Gründe für die Kritik am Konzil.<sup>370</sup>

Die klare Organisation der Kirche durch die verschiedenen Instanzen und Entscheidungsebenen und die weitgehende Absage an Statusänderungen von

369 Vgl. Price/Gaddis, Acts of Chalcedon 3, 105–107.

370 Vgl. Auch Frend, Monophysite Movement, 50: „The real victors at Chalcedon had been Marcian and Pulcheria.“ Frend, 50: „The emperor's success emphasized what had been true since the time of Constantine, namely that whoever sat as ruler on the throne at Constantinople held the initiative and nearly always the control of the ecclesiastical affairs of the empire.“

Gemeinden dienten einer stabilen und hierarchisch klar geordneten Kirche, die mit dem Primat von Konstantinopel auch zentralistisch strukturiert war. Gleichzeitig wurde das konziliare Prinzip bestärkt, indem das Konzil oder die Heimsynode als Entscheidungsinstanz festgehalten wurden und nicht der Bischof von Konstantinopel. Viel deutlicher als in den vorangehenden Konzilen wurde die Kirche grundlegend von oben nach unten geordnet und Zuständigkeiten und Prozesse geklärt. Die Anerkennung sämtlicher Kanones als allgemeinverbindliches kirchliches Recht und die Bedeutung der Glaubensdefinition führten zu einer Betonung der rechtlichen Verfassung der Kirche mit einer rasch steigenden Bedeutung und Verbreitung der kirchlichen Kanones. Das Konzil rückte die Kirche als Institution in den Vordergrund, deren Verfassung und Bedeutung weitgehend unabhängig von ihrer konkreten Erscheinungsweise konzipiert war. Allerdings fällt auf, dass diese verselbständigte Gestalt der Kirche in Chalcedon nicht auf theologischer Ebene reflektiert wurde und alle Bestimmungen auf der konkret-strukturellen Ebene mit der Ausrichtung am Römischen Reich blieben. Die strukturelle und theologische Organisation durch die verbindlichen Konzilsbeschlüsse setzen aber dem Handlungsspielraum einzelner Akteure einen klaren Rahmen, die Mitgliedschaft war von der Anerkennung der gesetzten Normen abhängig. Damit hat das Konzil von Chalcedon sehr viel umfassender als vorangehende Konzile die Struktur, Organisation und institutionelle Ausrichtung der Kirche geprägt.

## Die Folgen des Konzils: Rezeption und Widerstand

Im Folgenden sollen Rezeption und Wirkung des Konzils im fünften und sechsten Jahrhundert untersucht werden. Die Konflikte um das Konzil widerspiegeln Aneignungs-, Ablehnungs- und Adaptionsprozesse, welche als Reaktion auf die neu gesetzten Normen entstanden und die zu einer impliziten und expliziten Überarbeitung der gesetzten Normen (Glaubensdefinition, Kanones und Beschlüsse) führten. Dieser Prozess verweist einerseits auf die Autorität,<sup>1</sup> welche dem Konzil und seinen Entscheidungen in weiten Kreisen zuerkannt wurde, andererseits bewirkte er eine Differenzierung der gesetzten Normen und Neudefinitionen.

Eine Vielzahl neuerer Untersuchungen zu den Konzilsgegnern in Syrien und Ägypten<sup>2</sup> machen deutlich, dass die Ablehnung des Konzils nicht allein auf die christologischen Differenzen zurückgeführt werden kann. Die Konflikte lagen auf unterschiedlichen Ebenen, was auch erklärt, weshalb sie nicht einfach durch die theologische Annäherung der beiden Parteien, wie sie spätestens unter Justinian zum Programm wurde, überwunden werden konnten.

Die Aufspaltung zwischen der Reichskirche und den neu entstehenden Regionalkirchen sollen auf dem Hintergrund der Konflikte wahrgenommen werden, welche die Kirche seit längerer Zeit beschäftigten, und die das Konzil von Chalcedon auf eine bestimmte Art und Weise zu lösen versucht hatte. Neben der theologischen Frage nach dem wahren Glauben kommen auch strukturelle und kulturelle Fragen zum Zug wie diejenigen nach kirchlicher Autorität und Hierarchie, dem Verhältnis zum Staat oder der Bedeutung regionaler Traditionen.

Der gewählte Zeitraum umfasst die Ausbildung der wichtigsten Strategien und Gruppen in der Reaktion auf das Konzil. Der Umstand, dass die Untersuchung sich hauptsächlich bis zur Regierung Justinians (527–565) und seiner energischen Kirchenpolitik erstreckt, soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Diskussionen und Verhandlungen über eine mögliche Einigung und

<sup>1</sup> Ferrandus von Karthago äußerte die Ansicht, dass das ganze Konzil von Chalcedon heilig und vom Geist inspiriert sei und kein Teil der Kritik zugänglich sei. Vgl. Ferrandus, ep. 6,3 (PL 67, 923C).

<sup>2</sup> Vgl. die Studien von Horn, *Asceticism and Christological Controversy*; Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*; Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*; Wood, *We have no king but Christ*.

den Status der abtrünnigen Kirchen unter Justinians Nachfolgern weiterliefern. Erst die arabische Invasion (ab 636) führte dazu, dass die chalcedonischen Gemeindestrukturen grundlegend erschüttert wurden und eine Neuverteilung der Gewichte eingeleitet wurde durch die gleichwertige Anerkennung sowohl chalcedonischer wie antichalcedonischer Gemeinschaften. In Alexandria erhielt der antichalcedonische Patriarch Benjamin nach dem Tod des chalcedonischen Patriarchen Cyrus zahlreiche Kirchen und Güter der chalcedonischen Kirche.<sup>3</sup> Theologisch betrachtet, fand in der Phase der Invasion sogar noch einmal eine Annäherung durch den Monenergismus und den Monothetismus statt,<sup>4</sup> wie auch grundsätzlich neuere Forschungsansätze zur arabischen Invasion die Kontinuität betonen.<sup>5</sup>

Eine terminologische Schwierigkeit stellt die Bezeichnung der Gegner des Konzils dar. Der Begriff „Monophysiten“<sup>6</sup> ist in den letzten Jahren mehrfach kritisiert worden. Er ist einerseits abwertend konnotiert und suggeriert eine inhaltliche Zuspitzung im Sinne einer eutychianischen Leugnung der doppelten Konsubstantialität, die in der Regel auch von den Konzilsgegnern abgelehnt wurde. Dagegen ist neu der Begriff „Miaphysiten“ aufgekommen, der sich von der Formel der „mia physis“ ableitet. Auch dieser Begriff ist kritisiert worden, Fergus Millar hat dagegen eingewendet, dass es sich um ein künstliches Konstrukt und eine sprachliche Anomalie handle.<sup>7</sup> Beide Begriffe stellen dazu eine Engführung auf die theologische Dimension der Konflikte dar, die bei den Konzilsgegnern auch eine größere Homogenität suggeriert, als dies je der Fall war. Im Folgenden werden die Gegner des Konzils in der Regel als Konzilsgegner und Antichalcedonier bezeichnet und nur in klar theologischen Diskussio-

3 Vgl. S.J. Davis, *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity*, Cairo – New York 2004, 125. Die Melkiten hatten über den Verlust der Unterstützung durch das Reich auch das zusätzliche Problem, von den Eroberern immer wieder der Verschwörung mit den Byzantinern verdächtigt zu werden. Vgl. G. Troupeau, *Kirchen und Christen im muslimischen Orient*, in: *Die Geschichte des Christentums. Mittelalter Bd. 1 Bischöfe, Mönche und Kaiser*, 491–472, hier 399.

4 Vgl. dazu Booth, *Crisis of Empire*, 186–224; Ch. Lange, *Mia energiea: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel* (STAC 66), Tübingen 2012.

5 Vgl. etwa G. Fowden, *Before and After Muhammad*, Princeton 2014. Fowden hebt Kontinuitäten im Bereich von Wissenschaft, Recht und Religion hervor und betont die Gemeinsamkeiten der gebirgigen Regionen des östlichen Mittelmeers untereinander gegenüber den Küstenregionen.

6 Er ist historisch gerade einmal bei Leontius von Jerusalem gegen Timotheus Aelurus bezeugt. Vgl. Leontius v. Jerusalem, *Testimonia sanctorum* (102,24 Gray).

7 Vgl. F. Millar, *The Evolution of the Syrian Orthodox Church in the Pre-Islamic Period: From Greek to Syriac?*, *J ECS* 21,1 (2013), 43–92, hier 52.

nen der Begriff Miaphysiten verwendet.<sup>8</sup> Auch der Begriff der antichalcedonischen Christen oder der Konzilsgegner ist kritisiert worden, weil er die Kirche des Ostens (Nestorianer) einschließen könnte.<sup>9</sup> Allerdings wird die Kirche des Ostens passender als nichtchalcedonische Kirche bezeichnet, da sie die chalcedonische Formel einfach nicht rezipiert hat. Bereits vor dem Konzil verlief ihre Entwicklung eigenständig, wobei die Verpflichtung auf nestorianisches Gedankengut erst nach dem Konzil stattfand.<sup>10</sup> In der ökumenischen Diskussion werden die antichalcedonischen Kirchen heute als orientalisch-orthodoxe Kirchen bezeichnet, weshalb man für die syrischen Antichalcedonier in der Literatur auch zunehmend die aus der neueren ökumenischen Bewegung stammende Bezeichnung syrisch-orthodoxe Kirche anstelle der früher üblichen Bezeichnung westsyrische oder jacobitische Kirche findet.

### 5.1 Erste Reaktionen auf das Konzil

In einem ersten Schritt sollen die unterschiedlichen Reaktionen in den Gegenden beleuchtet werden, in denen sich deutlicher Widerstand gegen das Konzil oder Aspekte davon regten. Es zeigen sich dabei klare regionale Unterschiede in der Aufnahme des Konzils, den als strittig beurteilten Punkten und der Trägerschaft des Protests.<sup>11</sup>

- 8 Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 74, über die Bezeichnungen Chalcedonier und Antichalcedonier: „The terms are strictly accurate, for they point to the real root of division, which was the refusal of much of the church to receive and support the statement of faith of Chalcedon.“
- 9 Die Bezeichnungen für die jeweiligen Kirchen sind alle schwierig. Vgl. S. Brock, *The „Nestorian“ Church: A Lamentable Misnomer*, in: *The Church of the East. Life and Thought*, hg. v. J.F. Coakley / K. Parry, *Bulletin of John Rylands University Library Manchester* 78,3 (1996), 23–35, nachgedruckt in Brock, *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Aldershot 2006. Die miaphysitischen syrischsprachigen Christen werden auch als jacobitische oder westsyrische Kirche, die nichtchalcedonischen Christen aus der Kirche des Ostens als ostsyrische Kirche bezeichnet. In den neusten Untersuchungen dominiert der Begriff syrisch-orthodoxe Christen für die jacobitischen Christen, wobei dieser Begriff wiederum problematisch ist, insofern er einen Anachronismus beinhaltet, da er aus der neueren ökumenischen Diskussion stammt und eine implizite Polemik gegen die Orthodoxie der ostsyrischen Kirche beinhaltet. Diesen Hinweis verdanke ich Martin Heimgartner.
- 10 Die Entstehung der Kirche des Ostens (nestorianische Kirche) ist hier insofern nicht das Thema, als sie sich außerhalb des Reiches unter eigenen Bedingungen vollzog. Vgl. für eine Einigung, die Kaiser Heraclius mit der persischen Kirche ausgehandelt hat. Vgl. Lange, *Mia energia*, 566–575.
- 11 Für die je eigenen Dynamiken einer bestimmten Gegend und Kirche vgl. auch das Konzept der Geo-Ekklesiologie bei Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 113f; 701f.

### 5.1.1 Die Reaktionen in Konstantinopel

Über die Situation in Konstantinopel<sup>12</sup> geben sowohl die Briefwechsel aus der Stadt (insbesondere von Kaiser Marcian, Bischof Anatolius und Julian von Cos oder eher Cius<sup>13</sup> mit Leo von Rom) Aufschluss als auch die unterschiedlichen Edikte des Kaisers, mit denen die Umsetzung des Konzils gewährleistet werden sollte. Schon während des Konzils musste der Kaiser einschreiten, um die Endgültigkeit der Verurteilung von Dioscur öffentlich zu bestätigen, da dessen Anhänger offenbar die Meinung der Öffentlichkeit dahingehend zu beeinflussen suchten, dass Dioscurs Verurteilung nur vorläufige Gültigkeit besaß.<sup>14</sup> Dioscur wurde vermutlich auch die Glaubensdefinition vorgelegt, die er aber nicht unterzeichnete, wie sein Biograph Theopist betont.<sup>15</sup> Der Kaiser schickte ihn ins Exil und Dioscur scheint darauf keine weiteren Anstrengungen unternommen zu haben, sein Amt zurückzuerhalten.

12 Vgl. P. Maraval, Die Rezeption des Chalcedonense im Osten des Reiches, in: Die Geschichte des Christentums Bd. 3, 120–157; C. Fraisse-Coué, Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518), in: Die Geschichte des Christentums Bd. 3, 161–210.

13 Vielfach wird aufgrund der unklaren lateinischen Form (*Coensem*) angenommen, Julian sei Bischof der Insel Cos gewesen, alternativ auch von Chios. A. Wille macht allerdings plausibel, dass statt Cos oder Chios dass bei weitem näher gelegene Cius/Kios in Bithynia Pontica der Bischofssitz Julians war. Mit seiner Lage etwa in der Mitte zwischen Nicomedia und Cyzicus lag Cius sehr günstig für diese Aufgabe. Vgl. A. Wille, Bischof Julian von Kios, der Nuntius Leos des Großen in Konstantinopel, Kempten 1910, 1–8. Price/Gaddis, The Acts of the Council of Chalcedon, 24, Anm. 39 äußern sich zugunsten der Insel Cos mit dem an sich berechtigten Argument, dass die Distanz eine geringe Rolle spielte, da viele Bischöfe viel Zeit in der Hauptstadt verbrachten und wenig in ihrer eigenen Bischofsstadt. Damit ist allerdings noch kein positives Argument für die Insel Cos gegeben. Für Cius spricht, dass Julian, wenn er nicht als Repräsentant Leos unter den Metropolitane gezählt wird, in den Akten unter den bithynischen Bischöfen aufgeführt wird, etwa in der Unterschrift unter die Glaubensdefinition in der sechsten *actio* gemäß der Coll. Dionysiana, welche die Unterschriften nach Provinzen ordnet, sowie in der Präsenzliste der 9. Sitzung Conc. Chalc. IX, 3 / gr. X, 3 (ACO II,1,3 12,16 [371]). In beiden Fällen wird er mit den Bischöfen der Cius benachbarten Städte Nicomedia, Nicaea und Chalcedon aufgeführt, was für die Zuordnung nach Cius/Kios in Bithynia Pontica spricht. Auch die Tatsache, dass Julian die Durchsetzung des Konzils in den Klöstern überwachen sollte, macht das nahe Cius zur wahrscheinlicheren Option. Zur Lokalisation von Cius/Kios vgl. Historischer Atlas der Alten Welt, hg. von A.-M. Wittke / E. Olshausen / R. Szydlak, Stuttgart 2012, 207.

14 Auf solche Gerüchte nimmt die öffentliche Erklärung des Konzils zur Absetzung von Dioscur Bezug, vgl. Conc. Chalc. III,101 / gr. II,101 (ACO II,1,2, 42 [238]).

15 Vgl. Theopist, Hist. Diosc. 10 (140 f. [272 f.] Nau). Die Angabe ist wichtig, weil Dioscur offiziell nicht des Glaubens wegen abgesetzt wurde und sich im sechsten Jahrhundert die Frage stellte, ob er ein verurteilter Häretiker war oder nicht. Auch Ps.-Zach., Chron. III,2a (154, Brooks) erklärt, Dioscur sei als *confessor* exiliert worden.

Die verschiedenen kaiserlichen Edikte aus der Folgezeit zeigen auf, dass sich die Gegner des Konzils in Konstantinopel in den ersten Jahren mehrfach bemühten, Unterstützung für ihren Widerstand gegen das Konzil zu mobilisieren.<sup>16</sup> Der Kaiser erließ eine ganze Reihe von Gesetzen, die mit scharfen Maßnahmen jegliche Diskussion der Lehrentscheidung und weiterer dogmatischer Fragen verbot und Sanktionen gegen Zusammenkünfte vorschrieb, welche den orthodoxen Glauben diskutieren wollten.<sup>17</sup> Der Bischof von Konstantinopel, Anatolius, entschied sich dagegen für eine relativ tolerante Strategie gegenüber den Konzilsgegnern, die kaum zu Konflikten führte. Leo von Rom allerdings kritisierte die Haltung des Anatolius in verschiedenen Briefen und forderte ein härteres Durchgreifen gegenüber konzilskritischen Klerikern und Mönchen. Die auch beim Kaiser vorgebrachten Beschuldigungen sind im Kontext der allgemeinen Polemik Leos gegen Anatolius zu sehen, den er seit der Verabschiedung des sogenannten Kan. 28 verdächtigte, bloß eigene Interessen zu verfolgen.<sup>18</sup> Leo kritisierte wiederholt die Laxheit von Anatolius gegenüber den Konzilsgegnern, etwa im Hinblick auf einen Priester namens Atticus und gegenüber den Mönchen Carosus und Dorotheus.<sup>19</sup> Leo kritisierte weiter, Ana-

16 CJ 1,5,8 gegen die von Marcian als Eutychianer und Apollinaristen bezeichneten Konzilsgegner in Konstantinopel und Alexandria. Der Kaiser verbot ihnen, Kleriker oder Bischöfe zu weihen, Kirchen oder Klöster zu halten, sich zu treffen, Schriften oder Lehren gegen das Chalcedonense zu verbreiten oder dem Militär beizutreten. Die Überwachung wurde den *defensores ecclesiae* aufgetragen, die bei einer Unterlassung der Aufsicht und Meldepflicht ebenfalls bestraft wurden.

17 Vgl. Dove, *Constitutiones*, 1–34.

18 Leo, ep. 104 ad Marc. (= Doc. 54 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 55–57); ep. 105 ad Pulch. (= Doc. 55, ACO II,4, 57–59).

19 Vgl. etwa Leo, ep. 143 ad Anatol. (= Doc. 84 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 94, hier 24–28) wo er Anatolius aufforderte, verbleibende Konzilsgegner zu unterdrücken oder beseitigen: *in qua autem sollicitudine dilectionem tuam uigilare conueniat, indubitanter intellegis, quia aliquantas apud uos prauorum hominum resedissee reliquias recognoscis, quibus comprimendis uel potius, quantum dominus auxiliatur, abolendis cupimus te instantanter incumbere, ne, quod absit, sub aliqua segnitie lenitatis, quæ tardius fuerint destructa, reualescant*. Leo unterstellte Anatolius ungebührliche Milde gegenüber diesen Leuten. Vgl. auch Leo, ep. 155 ad Anatol. (= Doc. 95 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 100 f.), wo er Anatolius nicht nur aufforderte, keine Nachsicht gegenüber Abirrenden zu zeigen, sondern auch Kaiser Leo davor zu warnen, dies zu tun. In einem Brief an Kaiser Leo, ep. 156 ad Leonem imp. (= Doc. 97 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 104,13 f.) berichtete er diesem von der unakzeptablen Milde des Anatolius gegenüber solchen Leuten und bat ihn, stattdessen selbst diese Personen ihres Amtes zu entheben und aus der Stadt zu vertreiben, *ut tales non solum ab ordine clericatus, sed etiam ab urbis habitatione pellantur*. In Leo, ep. 157 ad Anatol. (= Doc. 102 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 110,3–17) ermahnte er diesen, endlich gegen den Priester Atticus vorzugehen, der sich öffentlich gegen den katholischen Glauben und das Konzil geäußert habe.

tolius habe die Stelle des zum Priester wegbeförderten Erzdiakons Aetius mit einem Konzilsgegner und Eutychianer besetzt.<sup>20</sup> Anatolius wies die Schuld von sich, nahm aber die Entscheidung zurück,<sup>21</sup> was Leo in einem weiteren Brief anerkannte.<sup>22</sup> Der Erzdiakon erhielt gemäß Anatolius seine Stelle zurück.<sup>23</sup> In den folgenden Jahren schaltete sich Leo immer wieder in interne Fragen der Kirche Konstantinopels ein und schrieb auch an den Klerus, um die Durchsetzung seiner Vorgaben zu sichern.

Julian von Cius war Leos Vertrauensmann in Konstantinopel und besaß offensichtlich gute Kenntnisse der Situation und Beziehungen zu wichtigen Personen. Er wird auch als Verantwortlicher für die Kontrolle der Mönche und ihrer Treue zum Konzil bezeichnet.<sup>24</sup> Leo bat ihn wiederholt um Briefe, die ihn über die Situation in Konstantinopel unterrichteten. Julian verspürte offenbar auch Sympathien und Verständnis für Anatolius und den Sinn und Zweck der Vorrangstellung Konstantinopels für den Osten. Das ergibt sich aus einem Brief von Leo, der erklärte, es sei zwecklos, dass Julian ihn von dieser Bestimmung überzeugen wolle.<sup>25</sup> Mit den Jahren zählte Leo neben Julian auch den Priester Aetius (Erzdiakon), zu seinen Vertrauensleuten in Konstantinopel und bat

20 Leo, ep. 111 ad Iulianum (= Doc. 58 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 62–63, hier 63); Leo, ep. 113 ad Iulianum (= Doc. 60 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 65 f.) über den Fall Aetius.

21 Anatolius, ep. ad Leonem (= Doc. 115 der Coll. Thessal., ACO 11,4, 168). Der Konflikt um diese Wegbeförderung macht deutlich, dass das Amt des Erzdiakons als sehr erstrebenswert galt. Im Konflikt um den Erzdiakon sprach Anatolius über Andreas und andere ehemalige Getreue des Eutyches die einstweilige Exkommunikation und die Befreiung von sämtlichen Würden aus, überließ die Entscheidung aber Leo, vermutlich um seine Unterordnung unter Rom im Hinblick auf den umstrittenen Kanon 28 zu demonstrieren. Leo verlangte die Unterschrift unter die Verdammung von Eutyches und Nestorius sowie unter die Glaubensdefinition, die Anatolius ihnen allerdings schon abverlangt hatte. Unter diesen Bedingungen gestattete Leo, dass sie in ihre Ämter zurückbekamen, um die Gnade des katholischen Glaubens und die wohlthuende Bedeutung der Reue zu erfahren. Vgl. Leo, ep. 161 (ACO 11,4, 108 f.).

22 Leo, ep. 135 ad Anatol. (= Doc. 79 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 88 f.).

23 Leo, ep. 127 ad Marc. (= Doc. 73 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 82 f. hier: 83,8 f.). Leos Brief klingt allerdings eher so, als habe man Aetius zurückberufen, den Posten des Erzdiakons aber neu besetzen wollen. Da sich Aetius kurz darauf auch einer Untersuchung stellen musste, könnte sich die Wiederherstellung seiner Position auch auf sein Priesteramt beziehen.

24 Leo, ep. 134 ad Marc. (= Doc. 78, ACO 11,4, 87 f.). Zu Kaiser Leo vgl. die umfangreiche Studie von G. Siebigs, *Kaiser Leo I. Das oströmische Reich in den ersten drei Jahren seiner Regierung (457–460 n. Chr.)* 2 Bde., (Beiträge zur Altertumskunde 276), Berlin 2010.

25 Vgl. Leo, ep. 107 ad Iulianum (= Doc. 57 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 63). Leo begründete seine Weigerung, von den nicaenischen Kanones abzuweichen, damit, dass sonst sämtliche kirchliche Regeln nach Belieben über den Haufen geworfen werden könnten.



Marcians Nachfolger Kaiser Leo (457–474), ihren Vorschlägen und Ansinnen gegenüber ein offenes Ohr zu haben.<sup>26</sup> Leo bat Aetius, sich für das Konzil stark zu machen und seine Briefe weiterzusenden.<sup>27</sup>

Die verhältnismäßige Ruhe in Konstantinopel deutet darauf hin, dass Anatolius mit seiner toleranten Haltung die Konzilsgegner nicht zusätzlich mobilisierte. Leos Folgerung, dass Anatolius untätig war und der Konfrontation aus dem Weg ging, ist dagegen kaum zutreffend. In diesem Falle hätten die Konzilsgegner zweifelsohne die Chance gepackt und die Stimmung zu ihren Gunsten gewendet. Vielmehr scheint Anatolius die Gegner durch strategische Maßnahmen kaltgestellt zu haben, etwa indem die Mönche die Stadt verlassen mussten, wenn sie sich nicht einer der niedergelassenen Gemeinschaften anschlossen und das Konzil anerkannten. Diejenigen Anhänger von Eutyches, welche sich nicht den kaiserlichen Edikten und den neuen Kanones unterordneten, traf dieses Schicksal. Illustrativ für den Widerstand in diesen Gruppen ist das weitere Ergehen von Carosus und Dorotheus, den Mönchen, die am Konzil aufgetreten waren.<sup>28</sup> Aus den Briefen Leos wird deutlich, dass sie sich weiterhin bemühten, Toleranz und Anerkennung ihrer Position zu erlangen,<sup>29</sup> bis sie einige Jahre später auf Befehl Marcians aus ihren Klöstern entfernt wurden.<sup>30</sup> Auch Eutyches war vorerst in seinem Exil noch aktiv und stachelte den Widerstand der Mönche an, worauf Leo sich an den Kaiser wandte und ein entfernteres Exil forderte.<sup>31</sup> Leos Darstellung lässt den Schluss zu, dass die Mönche des Eutyches, sofern sie sich mit den Konzilsbeschlüssen solidarisch gezeigt hatten,

26 Leo, ep. 111 ad. Marc. (= Doc. 58 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 62–64); ep. 116 ad Pulch. (= Doc. 62 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 68f.); Leo, ep. 136 ad Marc. (= Doc. 81 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 90f.).

27 Leo, ep. 147 ad Iulianum et Aetium (= Doc. 89 der Coll. Grimanica ACO II,4, 97); Leo, ep. 153 ad Aetium (= Doc. 94 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 99f.).

28 Die Identifikation des in den Briefen Leos erwähnten Carosus mit dem Mönch, der mit Dorotheus aufgetreten war, ist wahrscheinlich, da von beiden ausgesagt wird, dass sie eutychianische Lehren verbreiteten. Von Carosus erfährt man durch den Briefwechsel Leos mit Julian von Cius und dem Kaiser, dass er die Glaubensdefinition schließlich unterzeichnete, sich aber dennoch von der Kommunionsgemeinschaft mit Anatolius fernhielt. Vgl. Leo, ep. 141 ad Iulianum (= Doc. 85 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 94f.).

29 Leo, ep. 136 ad Marc. (= Doc. 81 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 90f.); Leo, ep. 141 ad. Iulianum (= Doc. 85 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 94f.).

30 Leo, ep. 142 ad Marc. (= Doc. 86 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 95).

31 Vgl. Leo, ep. 134 ad Marc. (= Doc. 78 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 87f.). Die genauen Formalitäten der Exilierung müssen offenbleiben. Eutyches war in einem ersten Schritt bereits vor dem Konzil aus der Stadt vertrieben worden, später befand er sich im Exil in Doliche (Asia minor) und Leo verlangte einen Exilsort, wo er ohne die Unterstützung seiner Anhänger war.

einen neuen Vorsteher erhalten hatten und Julian von Cius sich im Auftrag Leos darum kümmerte, dass dieser keine Nachlässigkeit zuließ.<sup>32</sup> Sicher war dieses Vorgehen mit Anatolius abgesprochen. Offensichtlich wurden die Anhänger von Eutyches vor die Wahl gestellt, Eutyches mit dem Anathema zu belegen und die Glaubensdefinition zu unterschreiben oder aber aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden.<sup>33</sup> Leo erwähnt nur einige Unruhen der Eutychianer in Konstantinopel beim Tode Marcians (457), die aber rasch unterdrückt werden konnten, wobei Leo Julian für dessen Mithilfe dankte.<sup>34</sup> Mit Ausnahme der Zeit der Usurpation von Basiliscus und dem Aufenthalt von Timotheus Aelurus in Konstantinopel übten die Konzilskritiker keinen Einfluss aus. Antichalcedonische Mönche sollten erst zu Beginn des sechsten Jahrhunderts zahlreich nach Konstantinopel kommen, um für ihre Anliegen zu werben.

In der Folgezeit zeigte sich Konstantinopel als Hochburg pro-chalcedonischer Gesinnung, insbesondere im Mönchtum. Längerfristig wurden die Mönche des Akoimeten-Klosters, die mit Marcellus auch am Konzil aufgetreten waren und gegen Carosus und Dorotheus Stellung bezogen hatten, zu wichtigen, teilweise auch militanten Vorkämpfern des Konzils und seiner Glaubensdefinition.<sup>35</sup> Ihre Agitationen gegen zu wenig linientreue Bischöfe und die in Konstantinopel angesiedelten Konzilsgegner gingen so weit, dass sie unter Justinian zeitweise exkommuniziert wurden. Auch weitere große Klöster wie das 457 gegründete Tochterkloster Stoudios, sowie das Kloster des Dalmatius und das Kloster des Bassian standen hinter dem Konzil.

32 Leo, ep. 134 ad Marc. (= Doc. 78 der Coll. Grimanica, 88,7–10). Leo hatte Julian als Wächter über das Kloster des Eutyches bestellt und dieser gewährte durch regelmäßige Besuche im Kloster die Verankerung im orthodoxen Glauben.

33 In dieser Form bestand die Gemeinschaft weiter und scheint auch eine gewisse Nähe zum Hof gepflegt zu haben, zumal Zenonis, die Frau des Usurpators Basiliscus (475–476), mit ihnen sympathisierte. Sie gingen auch auf Timotheus Aelurus zu, als dieser nach seinem Exil nach Konstantinopel kam. Das Treffen mit Timotheus verlief allerdings nicht in ihrem Sinne, da Timotheus den Eutychianismus dezidiert ablehnte. Vgl. Ps.-Zach., Chron. v,4 (216 Brooks).

34 Leo, ep. 144 ad Iulianum (= Doc. 138 der Coll. Ratisbonensis, ACO II,4, 138).

35 Das Akoimeten-Kloster wies eine wechselvolle Geschichte auf, die allerdings für die monastischen Gemeinschaften in Konstantinopel nicht untypisch ist. Die Akoimeten hoben sich von den weniger bekannten Gemeinschaften durch ihre Größe und ihren Einfluss ab. Gegründet worden war die Gemeinschaft durch Alexander Acoemetus, erlebten aber erst unter dem späteren Leiter Marcellus an einem neuen Platz Ansehen und Anerkennung. Nach dem Konzil gehörten sie zu den vehementen Vorkämpfern, die auch die Konfrontation mit Kaiser und Patriarch nicht scheuten. Das führte unter Justinian zu ihrer zeitweiligen Verurteilung und dem Verlust an Mitgliedern. Zu Marcellus und seinen Verdiensten um die Gemeinschaft und den chalcedonischen Glauben vgl. G. Dagron, *La vie ancienne de saint Marcel l'Acémète*, AnBoll 86 (1968), 271–322.

Angesichts der Tatsache, dass die Situation in Konstantinopel vor und während des Konzils turbulent war und die Unterstützer von Eutyches und Dioscur sehr aktiv gegen den Bischof intrigiert hatten, deutet alles darauf hin, dass Anatolius effizient mit den Kritikern umzugehen wusste. Das bestätigt das diplomatische Geschick des Anatolius, das sich schon im Verlauf des Konzils gezeigt hatte. Er wusste die zusätzlichen Befugnisse, welche das Konzil den Bischöfen zugestanden hatte, geschickt zu nutzen. Der Eindruck, dass Anatolius aktiv das Geschehen in Konstantinopel steuerte, wird durch die *Vita* des Styliten Daniel bekräftigt. Gemäß der Hagiographie schickte Anatolius nach dem Auftauchen von Daniel in einem verlassenen Tempel aufgrund von besorgten Meldungen von Anwohnern den *defensor ecclesiae* vorbei und verlangte von Daniel ein Bekenntnis des orthodoxen Glaubens, bevor er ihn anerkannte und selbst empfing.<sup>36</sup>

Der weitgehende Erfolg der Konzilsbeschlüsse in Konstantinopel gründete auf der geschlossenen Parteinahme von Kaiser und Bischof.<sup>37</sup> Dieses gute Verhältnis sollte bis zum Tod des Kaisers (457) halten.

### 5.1.2 *Die Reaktionen in Rom*

Die Briefe Leos in den Osten und an die Bischöfe in Gallien informieren ausführlich über die Reaktionen Leos. Die Reaktion aus dem Westen beschränkte sich auf ihn, da Leo erst im Verlaufe des Jahres 452 ein Rundschreiben an die gallischen Bischöfe verfasste und sie von den Entscheidungen des Konzils in Kenntnis setzte. Seine Information war allerdings selektiv, er schrieb über die Verurteilung der Lehren von Eutyches und Nestorius und die Absetzung von Dioscur, nicht aber über den sogenannten Kan. 28 oder die Glaubensdefinition.<sup>38</sup> Inwiefern Leo die übrigen westlichen Bischöfe anscrieb, bleibt unklar. In seinem Brief an die gallischen Bischöfe bat Leo sie nur, sein Schreiben ihren

<sup>36</sup> Vita Danielis 19 (19 Delehaye).

<sup>37</sup> Gemäß Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 443, vertrat Acacius eine Ekklesiologie der Position Konstantinopels, die sich ganz nach den politischen Bedingungen richtete. Zum konstantinopolitanischen Streben nach ekklesiologischer und ekklesialer Vorherrschaft im Osten vgl. auch Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 426–446. Ps.-Zach., Chron. IV,5 (174 Brooks) erklärt, Anatolius habe um seine Privilegien gefürchtet, wenn Leo ein neues Konzil einberufen hätte. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 409, schließt daraus, dass die Patriarchen von Konstantinopel alles getan hätten, um ein Konzil zu vermeiden, das ihren Erfolg von 451 hätte rückgängig machen können.

<sup>38</sup> Leo, ep. 102 ad episcop. Galliarum (= Doc. 53 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 53–55); Leo, ep. 103 ad Rust. (= Doc. 112 der Coll. Corbeiensis, ACO 2,4, 155 f.). Vom westlichen (zumindest römischen) Selbstverständnis her war mit der Antwort Leos aber auch das abschließende Votum gefallen.

spanischen Kollegen weiterzusenden. Die Briefe Leos verraten zudem nichts über mögliche Reaktionen in Rom selbst, sondern nur über seine Stellungnahme zum Konzil. Inwiefern das Konzil in Rom wahrgenommen wurde, bleibt daher weitgehend offen. Den ersten Brief schrieb Leo noch vor der Rückkehr der Gesandten, als er noch keine Unterlagen des Konzils hatte.<sup>39</sup> In den ersten Briefen Leos vom 22. Mai 452 an Kaiser Marcian, Pulcheria, Anatolius und Julian von Cius überwiegt das Thema der Anmaßung eines konstantinopolitanischen Primats im Osten, gegen das Leo sich entschieden wehrte.<sup>40</sup> Leo konzentrierte sich in seiner Reaktion auf die ekklesiologische Dimension des Konzils.<sup>41</sup> Dabei beruhte sein Bild von den Ereignissen auf den selektiven Nachrichten, welche ihm die Briefe übermittelten. In diesen Briefen war von den Verurteilungen von Dioscur und Eutyches die Rede, nicht aber von der Glaubensdefinition. Besondere Bedeutung legten die Briefe von Marcian und Anatolius auf die Begründung für den sogenannten Kanon 28. Beide betonten, dass Konstantinopel Rom untergeordnet sei.<sup>42</sup> Der Brief der Konzilsteilnehmer an Leo war bemüht, die Ergebnisse des Konzils als Entscheidungen Leos darzustellen.<sup>43</sup> Angesichts der scharfen Proteste der päpstlichen Gesandten waren dem Kaiser und den Bischöfen die Einwände Roms gegen den Vorrang Konstantinopels durchaus bewusst. In seiner Reaktion an den Kaiser<sup>44</sup> stellte Leo fest, dass er froh sei über die wiederhergestellte Einheit im Glauben, danach folgen in

39 Er benutzte diese aber auch in seinem zweiten Brief an die gallischen Bischöfe kaum, einzig das Urteil der päpstlichen Gesandten über Dioscur hängte er dem Brief an. Leo fügte allerdings nicht eine lateinische Übersetzung der offiziellen Akten an, sondern eine inhaltlich übereinstimmende, in der Wortwahl allerdings abweichende Version, welche die Urteilsverkündung von Paschasinus in der dritten Sitzung wiedergibt und so auch in den Akten zu finden ist. Leo, ep. 103 ad Rust. (= Doc. 112 der Coll. Corbeiensis, ACO 2,4, 155 f.). Es ist wahrscheinlich, dass die Gesandten Leo ihr Urteil, das Paschasinus verlesen hatte, zukommen ließen.

40 Leo, ep. 104 ad Marc. (= Doc. 54 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 55–57); Leo, ep. 105 ad Pulch. (= Doc. 55 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 57–59); Leo, ep. 106 ad Anatol. (= Doc. 56 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 61,13–18); Leo, ep. 107 ad Iulianum (= Doc. 57 der Coll. Grimanica, ACO 11,2, 62).

41 Für das Verhältnis Rom – Konstantinopel in der Zeit nach dem Konzil vgl. Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome et l'Orient*. Die Auseinandersetzung stimulierte in Rom die Sammlung relevanter Dokumente wie auch die Entstehung neuer, etwa den *Liber Pontificalis*, den Blaudeau unter Symmachus ansetzt, vgl. ebd. 22.

42 Marcian, ep. ad Leonem (= Doc. 114 der Coll. Thessal., ACO 11,4, 167 f.); Anatolius, ep. ad Leonem (= Doc. 115 der Coll. Thessal., ACO 11,4, 168 f.).

43 Gr. Version (ACO 11,1,3, 116–119 [475–478]); 2 lat. Versionen (ACO 11,3,2, 93–95 [352–354] und ACO 11,3,2, 95–101 [354–360]). Die zweite lateinische Version enthält eine Unterschriftenliste, die allerdings relativ kurz ausfällt.

44 Leo, ep. 104 ad Marc. (= Doc. 54 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 55–57).

etwa vierfacher Länge die Anschuldigungen gegen die Ehrsucht des Anatolius. Leo erinnerte an die undurchsichtigen Umstände der Ordination von Anatolius als Schützling Dioscurs und erklärte, Anatolius hätte sich damit begnügen sollen, Bischof einer so bedeutenden Stadt geworden zu sein und nicht nach noch mehr streben sollen. Er sei als Bischof von Rom berufen, über die Einhaltung der nicaenischen Kanones zu wachen und werde nicht zulassen, dass die kirchliche Ordnung durch die Ruhmsucht eines Einzelnen gefährdet werde.<sup>45</sup> Die Kanones von Konstantinopel (381) seien nie nach Rom geschickt worden und entsprechend auch nie anerkannt worden, wie Leo Anatolius in seinem Brief vom 22. Mai 452 informierte.<sup>46</sup> In seinem Brief an Anatolius<sup>47</sup> drückte Leo seine Freude über den wiederhergestellten Frieden und einheitlichen Glauben ebenfalls aus und lobte Anatolius für seine diesbezüglichen Anstrengungen. Danach ging er zum Angriff über und mahnte, sich nicht der Begehrlichkeit nach Macht hinzugebe und zählte alle Punkte auf, die gegen Anatolius sprachen: die ungünstigen Umstände seiner Wahl als Spielfigur von Dioscur sowie die unkanonische Weihe von Maximus von Antiochia nach der Absetzung von Domnus in Ephesus (449)<sup>48</sup> und nun, dass Anatolius die Geltung der nicaenischen Kanones in Frage stelle und die Vorrechte Alexandrias und Antiochias zerstöre. Leo berief sich auf den Sonderstatus der Beschlüsse von Nicaea, die durch den Heiligen Geist inspirierten seien und auch nicht von größeren Synoden außer Kraft gesetzt werden könnten. Weiter warnte Leo, seine Zustimmung zur Weihe von Anatolius wieder zurückzuziehen.<sup>49</sup>

Leo erhielt auf diese Briefe eine Rüge des Kaisers mit der Forderung, seine Unterstützung der Glaubensdefinition bekannt zu machen.<sup>50</sup> Leo unterstellte Anatolius daraufhin, seinen Brief nicht veröffentlicht zu haben.<sup>51</sup> Als Leo im Februar 453 einen weiteren Brief schrieb, machte er deutlich, dass er allein die verabschiedete Lehre und die Sanktionen gegen Häretiker billige, nicht

45 Leo, ep. 104 ad Marc. (= Doc. 54 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 55–57).

46 Vgl. Leo, ep. 106 ad Anatol. (= Doc. 56 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 61,13–18). Die Tatsache, dass Rom die Beschlüsse des Konzils von 381 nicht anerkannt hatte und sie auch nicht in den offiziellen Sammlungen im Osten zu finden waren, wird in Chalcedon vom päpstlichen Gesandten Lucentius unterstrichen, vgl. Conc. Chalc. XVI,12 / gr. XVII,12 (ACO II,1,3, 94f. [453f.]). Zur Zeit des Konzils von Chalcedon waren sowohl das Bekenntnis als auch die Beschlüsse von 381 außerhalb von Konstantinopel offenbar kaum bekannt.

47 Leo, ep. 106 ad Anatol. (= Doc. 56 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 59–62).

48 Vgl. Leo, ep. 106 ad Anatol. (= Doc. 56 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 59–62).

49 An Julian von Cius schrieb Leo, er wundere sich, wie dieser sich in seinem (nicht überlieferten) Brief für Anatolius habe einsetzen können. Vgl. Leo, ep. 107 ad Iulianum (= Doc. 57, ACO II,4, 62).

50 Marcian, ep. 19 (ACO II,1,2, 61 [257]).

51 Leo, ep. 115 (ACO II,4, 67f.).

aber die Bestimmung über die Primatsstellung von Konstantinopel.<sup>52</sup> Gegen die Sonderstellung brachte Leo eine ganze Liste von Argumenten vor, welche den Unterschied zwischen dem Status Roms und demjenigen von Konstantinopel verdeutlichen sollte.<sup>53</sup> Leo bestritt die in Kanon 28 vertretene Ansicht, die Privilegien Roms beruhten auf dem Status als Kaiserstadt, weshalb Konstantinopel als das neue Rom an diesen Privilegien teilhabe. Eine solche Argumentation hätte die Sonderrechte Roms in Frage gestellt, da es den Status der Kaiserstadt längst an Mailand und Ravenna hatte abgeben müssen. Leo unterstrich stattdessen, dass Roms Privilegien auf dem Status als Stadt des Apostelfürsten Petrus beruhten. Konstantinopel könne dagegen keinen apostolischen Ursprung für sich beanspruchen und verfüge bloß über die Ehre einer Kaiserstadt.<sup>54</sup> Noch deutlicher äußerte Leo sich gegenüber der Kaiserin Pulcheria.<sup>55</sup>

Obwohl Anatolius Leo Respekt zollte und beteuerte, seine Vorgaben umzusetzen, verfolgte er seine eigenen Ziele entschlossen. So unterließ er es, den von Leo gesandten Protest gegen den sogenannten Kanon 28 zu verbreiten und verlas vor der Synode nur den ersten Teil von Leos Schreiben mit der Anerkennung der Glaubensbeschlüsse.<sup>56</sup> Leo verfuhr selbst allerdings genauso in seinem Schreiben an die gallischen Bischöfe, wo er die Entscheidung zum

52 Leo, ep. 114 ad Marc. (= Doc. 61 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 70 f.). In ep. 127 reagierte Leo allerdings auf die Nachricht Julians, dass von Leos Brief (Ep. 124) nur der erste Teil mit seiner Zustimmung zum Konzil verlesen worden sei, nicht aber die Kritik am sogenannten Kan. 28.

53 Leo, ep. 104 ad Marc. (= Doc. 54 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 55–57); Leo, ep. 105 ad Pulch. (= Doc. 55 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 57–59); ep. 106 ad Anatol. (= Doc. 56 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 59–62) an Anatolius. Vgl. auch A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenleitung, in: Grillmeier/Bacht, Das Konzil von Chalcedon II, 491–562.

54 Vgl. Leo, ep. 104; 105, 106 (= Doc. 54–56 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 56–62). In dem Brief an Marcian sprach Leo von den durch den Heiligen Geist eingegebenen Regelungen von Nicaea (ACO 11,4, 56,20–22). Im siebten Jahrhundert entstanden die Andreaslegenden, basierend auf Material aus dem dritten Jahrhundert, welche den Apostel Andreas in Konstantinopel wirken ließen und ihn als ersten Bischof nannten. Seine Reliquien waren bereits gegen Ende des vierten Jahrhunderts von Patras, wo er gekreuzigt worden sein soll, nach Konstantinopel in die Apostelkirche gebracht worden. Vgl. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (DOS 4), Cambridge Ma. 1958.

55 Leo, ep. 105 ad Pulch. (= Doc. 55 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 57–59). Leo forderte Pulcheria auf, Anatolius zu derselben Demut zu ermuntern, welche Flavian ausgezeichnet habe.

56 Leo, ep. 127 ad Iulianum (= Doc. 74 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 82 f., hier 83,1–3) reagierte erzürnt auf diese Nachricht, die Julian von Cius ihm gesandt hatte. Vermutlich verlas Anatolius den ersten Teil von Leos Brief an einer Heimsynode oder der regulären Synode.

Primat Konstantinopels im Osten ebenfalls schweigend übergig.<sup>57</sup> Anatolius konnte in dieser Konfrontation auf die Unterstützung des Kaisers zählen. Marcian zeigte ihm die Briefe Leos und forderte Leo, der den Kontakt mit Anatolius abgebrochen hatte, zu erneuter Gemeinschaft auf.<sup>58</sup>

Auch gegenüber Maximus von Antiochia polemisierte Leo gegen Anatolius und rief ihn auf, sich für die Rechte des dritten apostolischen Stuhles von Antiochia einzusetzen.<sup>59</sup> Er ermahnte Maximus zudem, keine Mönche oder andere gebildeten Laien predigen zu lassen, da es nicht angehe, dass die geringeren Glieder sich den überlegenen widersetzen.<sup>60</sup>

Trotz aller Bemühungen drang Leo mit seiner Ablehnung von Kanon 28 nicht durch. Für den Kaiser war die Vorrangstellung des Bischofs seiner Hauptstadt entscheidend für die Einflussnahme auf die Geschicke der Kirche.<sup>61</sup> In der Machtzentrale liefen auch kirchenpolitisch die Fäden zusammen. Leo dagegen

57 Vgl. Leo, ep. 102 ad episc. Galliarum (= Doc. 53 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 53–55); ep. 103 (= Doc. 112 der Coll. Corbeiensis, ACO 11,4, 155 f.). In ep. 102 dankt Leo den gallischen Bischöfen für ihr Lehrschreiben und rügt sie zugleich, dass er es lieber früher gehabt hätte, um es seinen Legaten ans Konzil mitzugeben und so die einheitliche westliche Lehre zu dokumentieren. Der 103. Brief erklärt nur summarisch, dass aller Irrtum verschweicht und die apostolische Lehre bekräftigt worden seien. Dagegen hängte Leo eine Urkunde mit dem Absetzungsurteil von Dioscur an, die nicht mit dem Text in den Akten übereinstimmt, sondern mit dem Urteilsspruch des Paschasinus. Es handelt sich daher möglicherweise um dessen Mitschrift. Von den Akten hatte Leo lange Zeit nur eine griechische Version, wie er beklagte, vgl. ep. 113 ad Iulianum (= Doc. 60 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 65–67).

58 Vgl. Leo, ep. 136 ad Marc. (= Doc. 81 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 90).

59 Leo, ep. 119 ad Max. Antioch. (= Doc. 66 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 72–75). Leo hielt fest, dass wohl die Verdienste der Amtsinhaber unterschiedlich seien, die Würde des Stuhles davon aber unabhängig sei. In seinem Brief an Maximus forderte er diesen auf, die ihm zugesandte Abschrift des Briefes an Anatolius gegen den sogenannten Kanon 28 zu verbreiten.

60 Dasselbe Anliegen, nur Bischöfe oder Priester predigen zu lassen, erscheint zeitgleich im Brief an Julian von Cius, ep. 118 ad Iulianum (= Doc. 65 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 71 f.).

61 Der Kaiser wusste zudem den Großteil der Metropolen hinter der Vorrangstellung Konstantinopels. Offene Kritik kam am ehesten von den Metropolen von Ephesus und dem kappadozischen Caesarea, die am meisten durch den Machtzuwachs des Metropoliten von Konstantinopel an Einfluss verloren. Zur Positionierung von Kappadozien und Caesarea zum Konzil vgl. S. Métivier, *La Cappadoce (Ive–VIIe siècle): Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*. Byzantina Sorbonensia 22, Paris 2005. Obwohl sich gegen Ende des Jahrhunderts und zu Beginn des nachfolgenden, als die Konzilsgegner den Höhepunkt des Einflusses hatten, auch in Kappadozien eine Welle der Konzilskritik breitmachte, konnte sie sich nicht lange halten. Zudem war das Interesse, die Konzilskritiker zu unterstützen, in den übrigen antichalcedonischen Regionen eher klein. Vgl. dazu Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 316–318.

musste seine Korrespondenten in der Hauptstadt eindringlich mahnen und bitten, ihn doch auf dem Laufenden zu halten.<sup>62</sup> Er hatte größte Mühe, die Ereignisse und Diskussionen im Osten einigermaßen nachzuvollziehen und darauf zu reagieren; bestimmen konnte er sie nicht.<sup>63</sup>

Mit der Zeit trat die Polemik Leos gegen den Primat Konstantinopels in den Hintergrund und verstummte nach dem Tode Marcians vollständig. Die Gründe sind vermutlich vielfältig. Zum einen wurde Leo wohl klar, dass er nichts erreichen konnte, solange der Kaiser so großes Interesse an dieser Regelung hatte, zum anderen war er angesichts der Kritik gegen das Konzil in anderen Gegenden froh für das Engagement des Anatolius.<sup>64</sup> Mit seinem Schweigen akzeptierte Leo die Verhältnisse nicht, schwächte aber auch nicht weiter den gemeinsamen Kampf für die Gültigkeit des Konzils.

Im Vergleich mit späteren Briefen fällt auf, dass Leo dem Konzil in seinen ersten Reaktionen keine herausragende Bedeutung zuerkannte und Unwandelbarkeit und Inspiration durch den Heiligen Geist allein den Beschlüssen von Nicaea zuschrieb. Leos Wohlwollen gegenüber den Beschlüssen in der Glaubensfrage fällt durch eine gewisse Unbestimmtheit auf. Er stellte ihre Bedeutung in der Ablehnung der Häresien von Eutyches und Nestorius heraus, erwähnte die Glaubensdefinition selbst jedoch mit keinem Wort. Dasselbe gilt für sämtliche Briefe, die Leo zu Lebzeiten Marcians († 457) verfasste, etwa den Brief an die gallischen Bischöfe über das Konzil, dem er eine Urkunde zur Verurteilung Dioscurs beilegte, oder in den Briefen an die palästinischen Mönche, in denen Leo seinen umstrittenen *Tomus* erläuterte,<sup>65</sup> und zur Demut und Unterwerfung unter Juvenal aufforderte.<sup>66</sup> In einem weiteren Brief ermunterte

62 Leo, ep. 125 ad Iulianum (= Doc. 70 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 78).

63 Auch in seinem Brief an den neu geweihten Basilius von Antiochia und verschiedene weitere Metropolen, klagte er, dass man ihn über die Wahl nicht, wie es der Regel entsprochen hätte, informiert hatte. Vgl. Leo, ep. 149 ad Basilium (= Doc. 90 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 97 f.).

64 Vgl. ep. 155 ad Anatol. (= Doc. 95 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 100 f.) und ep. 157 ad Anatol. (= Doc. 102 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 109, 10–14).

65 Leo forderte eine sorgfältige Neuübersetzung, um strittige Punkte zu klären, da er vermutete, eine ungenaue Übersetzung habe zur Ablehnung geführt. Vgl. Leo, ep. 130 ad Marc. (= Doc. 74 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 83 f.) an Marcian sowie ep. 131 ad Marc. (= Doc. 78 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 87) an Julian, mit der Bitte für eine gute Übersetzung besorgt zu sein.

66 Leo, ep. 124 ad. monach. Palaest. (Doc. 113 der Coll. Quesneliana, ACO 11,4, 159–163) an die Mönche Palästinas sowie ep. 139 ad Iuv. (= Doc. 82 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 91–93) an Juvenal von Jerusalem. Der Brief an die Mönche in Palästina fällt wiederum dadurch auf, dass Leo bloß seinen *Tomus* verteidigt und die Glaubensdefinition nicht erwähnt. Da diese durchaus auch Stein des Anstoßes war, ist dieses Schweigen äußerst auffällig.



Leo die in Jerusalem lebende Kaiserin Eudocia, sich ebenfalls für den rechten Glauben einzusetzen.<sup>67</sup> Aus dem Schweigen über die Glaubensdefinition lässt sich schließen, dass sie für Leo zu diesem Zeitpunkt keinen Wert über die Bekämpfung der Häretiker hinaus besaß. Darüber hinaus stellt sich allerdings die Frage, ob er überhaupt Kenntnisse von der neuen offiziellen Glaubensdefinition hatte. Die Bischöfe in Chalcedon hatten die Glaubensdefinition dem Schreiben an Leo nicht angefügt und die Bestimmungen zum Glauben nur sehr zurückhaltend erwähnt.<sup>68</sup> Dasselbe gilt auch für den lateinischen Regest, von dem Schwartz annimmt, dass es kurz nach 451 entstand und von Julian von Cius für Leo verfasst wurde. Der Regest beschreibt den Inhalt der Definition nur summarisch.<sup>69</sup> Anatolius erklärte in seinem Brief an Leo ebenfalls nur kurz, die Glaubensdefinition habe dem Kaiser am Herzen gelegen, während sie vom Kaiser gar nicht explizit erwähnt wurde.<sup>70</sup> In den Briefen von Anatolius, dem Kaiser und den Bischöfen<sup>71</sup> stand die Rechtfertigung zur Statusänderung von Konstantinopel im Vordergrund. In Leos Antworten fehlt ebenfalls jegliche Auseinandersetzung mit den Beschlüssen zum Glauben, sie wird allein in dem in seiner Authentizität zweifelhaften Brief an Theodoret von Cyrus

67 Leo, ep. 123 ad Eudoc. (= Doc. 69 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 77).

68 Auch Blaudeau, *Le siège de Rome*, 90, geht davon aus, dass Leo von der Glaubensdefinition bis 454 nichts wusste und verweist aber darauf, dass erst zur Mitte des sechsten Jahrhunderts mit der *versio antiqua* eine einigermaßen vollständige lateinische Version der Ereignisse im Zuge des Streits um die „Drei Kapitel“ entstand.

69 Vat. 1322 fol. 10<sup>v</sup>–13<sup>r</sup>. Schwartz, *Das Nicaenum*, 53, ging davon aus, dass Leo den Inhalt der Definition bereits kannte, allerdings gibt es dafür keine Anzeichen. Der entsprechende Absatz zur Definition im Regest (von dem Leo 453 vermerkt, dass es trotz der Ankündigung von Julian noch nicht angekommen sei) lautet nach der Rekonstruktion von Schwartz, ebd. 53 Anm. 1: „*sequitur interlocutio contra eos qui negant theotocon, id est quae deum peperit sancta Maria, uel eos qui confusionem [confessionem O] et permutationem introducunt et unam natiuitatem dicunt deitatis et carnis. Fit in eadem interlocutione mentio epistulae ad sanctae memoriae Flavianum de catholica [circa dei uerbi incarnationem fide, von mir [E. Schwartz] versuchsweise ergänzt], de cuius rei [subtilitate von mir [E. Schwartz] ergänzt] et plurimis disputatur. et [in von mir [E. Schwartz] ergänzt] interlocutionis [interlocutionem O<sup>0</sup>] istius conclusionem [conclusionem O] aliter credentibus poena proponitur.*“ Damit ist nur eine sehr ungefähre Inhaltsangabe gegeben.

70 Vgl. Anatolius, ep. ad Leonem (ACO II,1,2, 52–54 [248–250]). Der Brief ist nur griechisch überliefert.

71 Im Brief der Bischöfe ist ein Thema, das sonst nicht aufgegriffen wurde, die Tatsache, dass die kaiserlichen Beamten und nicht die Gesandten Leos in der Regel den Vorsitz hatten, was die Bischöfe mit der Gewährleistung von Ruhe und Ordnung begründeten. Sie kamen damit möglichen Klagen von Paschasinus und seinen Kollegen zuvor, obwohl kein aktiver Widerstand gegen den Vorsitz der Beamten von Seiten der päpstlichen Gesandten in den Akten zu finden ist. Vgl. epistula ad Leonem (ACO II,1,3, 117,1–4 [476]).

erwähnt.<sup>72</sup> Selbst in dem vom Kaiser geforderten Brief an die Bischöfe, der das Ziel hatte, die Glaubensbeschlüsse des Konzils zu bestätigen, sprach Leo nur pauschal davon, dass er billige, was in der Glaubensfrage festgelegt worden sei, und er den Verhandlungen der Synode in der Glaubensangelegenheit zustimme.<sup>73</sup> Die tastende Ausdrucksweise im Brief an Maximus von Antiochia, wenn seine Gesandten weiteren Bestimmungen zugestimmt hätten, so sei ihnen keine Gültigkeit zuzuschreiben, da sie nur für die Verhandlung der Glaubensfrage mit einem Auftrag an das Konzil geschickt worden seien,<sup>74</sup> erweckt den Eindruck, als wisse Leo im Einzelnen nicht genau, was am Konzil mit welcher Verbindlichkeit festgesetzt worden war.<sup>75</sup> Er bekräftigte stattdessen seinen Grundsatz, dass nichts, was über die Kanones von Nicaea hinausgehe, Gültigkeit beanspruchen könne. Positiv hielt Leo die Unveränderlichkeit des wahren katholischen Glaubens fest und betonte, dass alle, die sich gegen das Konzil und dessen Verteidigung des orthodoxen Glaubens richteten, von der kirchlichen Gemeinschaft trennten.

Die nächstliegende Schlussfolgerung aus diesen Beobachtungen ist, dass Leo zur Zeit seiner ersten Reaktionen auf das Konzil im Mai 452 noch über keine Kenntnisse zur Glaubensdefinition verfügte und auch über die Abläufe, Ereignisse und Beschlüsse am Konzil erst mit der Zeit besser unterrichtet wurde. Eine vollständige Übersetzung der Akten entstand erst im darauffolgenden Jahrhundert. Wann genau Leo die Glaubensdefinition in einer lateinischen Übersetzung in den Händen hatte, bleibt unklar. In einem Brief<sup>76</sup> im März 453 an Julian von Cius schrieb er, die angekündigte Übersetzung der Akten habe er nicht erhalten und die griechischen erlaubten ihm keine genaueren Kenntnisse der Ereignisse.<sup>77</sup> Für eine Periode von zwei Jahre sind keine Briefe Leos überliefert. Sie setzen erst wieder mit dem Regierungsantritt Kaiser Leos (457)

72 Leo, ep. 120 ad Thdt. (= Doc. 71 der Coll. Grimnica, ACO 11,4, 78–81). Auffällig sind stilistischen Unterschiede und die Tatsache, dass der Brief während des Drei-Kapitel-Streites unbekannt war.

73 Leo, ep. 114 ad synod. Chalc. (= Doc. 64 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 70 f. / die gr. Version findet sich in der Coll. Epistularum B, ACO 11,1,2, 61 [275]).

74 Leo, ep. 119 ad Max. Antioch. (= Doc. 66 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 72–75).

75 Vgl. auch Blaudeau, *Le siège de Rome*, 90, der ebenfalls von sehr rudimentären Quellen in Rom ausgeht und darüber hinaus davon ausgeht, dass bis zur Verfassung der *versio antiqua* im Drei-Kapitel-Streit auch keine Übersetzung nach Rom kam.

76 Leo, ep. 113 ad Iulianum (= Doc. 60 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 65–67).

77 Vgl. dazu die zwischen Lebon und Schwartz umstrittene Frage, was Julian genau nach Rom schickte. Vgl. dazu oben, Kap. 3.2.2. Grillmeier/Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, Einleitung zu Teil VII, hier 766, gehen davon aus, dass Leo von Julian irgendwann Ausschnitte aus *Actio* 2/3 (Absetzung Dioskurs), *Actio* 6 (Zelebration der Glaubenserklärung) und *Actio* 8/7 (Status von Jerusalem) erhalten hatte.

ein, und von nun an erwähnt Leo die Glaubensdefinition praktisch in jedem Brief. Sobald er sie nennt, schreibt er ihr und dem Konzil Vollendung, die Inspiration durch den Heiligen Geist und Unveränderlichkeit zu. Der erstaunliche Befund lässt sich am ehesten so deuten, dass Leo in der Zwischenzeit eine Übersetzung in die Hände bekam und einerseits realisierte, wie umstritten die Glaubensdefinition im Osten war, aber auch, dass die Glaubensdefinition als Hauptwerk des Konzils seinem Einfluss zugeschrieben wurde. Damit hatte Leo eine reichsweite Anerkennung der von ihm gewünschten römischen Autorität erhalten, die selbst Nicaea ausstach. Das Konzil hatte trotz Kanon 28 für Rom durch die Anerkennung der römischen Autorität immens an Bedeutung gewonnen.<sup>78</sup> Allerdings erkannte Leo nur langsam, wie umstritten das Konzil im Osten teilweise war und nahm lange an, dass es sich bei den Konzilskritikern um eine kleine Minderheit handelte, die man als Häretiker abstempeln konnte, wie dies in seiner Bezeichnung als Eutychianer deutlich wird. Diese Bezeichnung hielt sich auch dann noch durch, als sich die Konzilskritiker in ihrer Mehrheit bereits dezidiert von Eutyches und seinen Lehren distanziert hatten.<sup>79</sup> Von Bischof Proterius von Alexandria forderte Leo volle Härte gegenüber den Konzilskritikern, selbst wenn er dessen Protest gegen die Abwertung Alexandrias am Konzil unterstützte.<sup>80</sup> Erst die Nachrichten über die Aufstände in Palästina und endgültig die Ermordung von Proterius in Alexandria nach dem Tode Marcians machten ihm das Ausmaß des Widerstandes deutlich.<sup>81</sup>

Mit den Briefen, die nach dem Regierungsantritt von Marcians Nachfolger Kaiser Leo einsetzen, zeigt sich bei Leo von Rom ein gewandeltes Verständnis

78 Vgl. auch Demacopulos, *The Invention of Peter*, 66–70. Demacopoulos betont allerdings eher den Rückschlag, welcher Kan. 28 für die Ambitionen Leos bedeutete.

79 Die Verwirrung Leos über die Positionen wird in einem Brief an Julian deutlich, wo er zugibt, dass er den Ärger der palästinischen Mönche nicht verstehe. Wenn sie sich nicht als Eutychianer verstünden, so wüteten sie vielleicht gegen Juvenal, also aus einem Über-eifer für den wahren Glauben, mutmaßte Leo, ep. 113 ad Iulianum (= Doc. 60 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 65–67). Die Unzulänglichkeit seiner Informationen war Leo bewusst, er bat Julian daher eindringlich um genauere Informationen auch über die Situation der Mönche in Ägypten. Leo bezeichnete die Konzilsgegner aber weiterhin als Häretiker, vgl. ep. 145 ad Leonem imp. (= Doc. 87 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 95 f.), ep. 154 ad episc. Aegypt. (= Doc. 96, ACO 11,4, 101) an die aus Ägypten geflohenen Bischöfe. Insofern Leo aber erklärte, man könne sich nach der Synode nicht mehr mit Unwissenheit für seine verirrten Lehrmeinungen entschuldigen, erstaunt seine eigene Unkenntnis der Beschlüsse.

80 Leo, ep. 129 ad Prot. (= Doc. 75 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 84–86) an Proterius von Alexandria, den er an die alte Würde Alexandrias erinnerte und wie Maximus von Antiochia dazu aufforderte, gegen Kan. 28 Stellung zu beziehen.

81 Die Nachricht vom Tode Dioscurs hatte bei Leo (vergeblich) Anlass zur Hoffnung gegeben, dass sich die Situation in Ägypten nun beruhigen werde. Vgl. Leo, ep. 141 ad Iulianum (= Doc. 85 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 94 f.).

des Konzils. Was er schon in seinen ersten Reaktionen gegenüber den gallischen Bischöfen über die Unwandelbarkeit des katholischen Glaubens und der apostolischen Überlieferung ausgesagt hatte, übertrug er nun auf das Konzil und seine Glaubensdefinition. Er schärfte die Unveränderlichkeit der Konzilsbeschlüsse ein, da sie durch den göttlichen Willen und kraft des Heiligen Geistes festgesetzt worden seien.<sup>82</sup> Wenn man sich auf Diskussionen einlasse, signalisiere man Verhandelbarkeit anstelle von Festigkeit. In einem Brief an den neuen Kaiser schrieb er:

Denn in jenem Konzil, das durch den Heiligen Geist versammelt wurde, ist alles so vollständig und auch vollkommen festgesetzt worden, dass nichts dieser Regel, welche durch göttliche Eingebung vorgebracht worden ist, entweder zugefügt oder weggenommen werden darf.<sup>83</sup>

Dieselbe Forderung der Unveränderlichkeit der Konzilssatzungen erscheint nun auch in Briefen an Anatolius, den Klerus von Konstantinopel, Julian von Cius,<sup>84</sup> den Priester Aetius, die aus Ägypten geflohenen Bischöfe,<sup>85</sup> sowie immer wieder an Kaiser Leo.<sup>86</sup> Wiederholt wies er darauf hin, die Glaubensdefinition sei durch den Willen Gottes beschlossen worden.<sup>87</sup>

82 Leo, ep. 145 ad Leonem imp. (= Doc. 87 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 95 f.); ep. 146 ad Anatol. (= Doc. 88 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 96 f., hier 97,3): *ea quæ deo aspirante decreta sunt, nulla se patiantur uarietate corrumpi.*

83 So schrieb Leo 457 an seinen Namensvetter Kaiser Leo, der Marcian nachgefolgt war, Leo, ep. 145 ad Leonem imp. (= Doc. 87 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 96,4–6): *quia in illo concilio per sanctum spiritum congregato tam plenis et perfectis definitionibus cuncta firmata sunt, ut nihil ei regulæ quæ ex divina inspiratione prolata est, aut addi possit aut minui.*

84 Leo, ep. 144 (= Doc. 106 der Coll. Ratisbonensis, ACO 11,4, 138) ist der erste Brief nach zwei Jahren, aus denen keine Briefe mehr erhalten sind, danach taucht das Thema der Unveränderlichkeit der Konzilsbeschlüsse in praktisch jedem Brief in den Osten auf: vgl. ep. 145 f.; ep. 149; ep. 153; epp. 156–158; epp. 160–162; ep. 164 (ACO 11,4, 95–112).

85 Leo ep. 160 ad episc. Aegypt. (= Doc. 100 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 107 f.) an die aus Ägypten geflohenen Bischöfe, denen Leo mehrere Briefe zukommen ließ, betonte wiederum, dass an der Synode und ihren Entscheidungen nichts verändert werden dürfe und man sich auch nicht auf Diskussionen einlassen könne. Vgl. ebd., 108,7–9: *nam definitarum rerum quas tantæ synodi uel Christianissimi principis sanxit auctoritas et apostolicæ sedis confirmavit assensus, nihil oportet discuti.*

86 Leo, ep. 146 ad Anatol. (= Doc. 88 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 97,3).

87 Leo, ep. 147 ad Iulianum episcop. et Aetium presbyt. (= Doc. 89 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 97,19–23): *quod ergo in causa fidei principale est, incessabilibus suggestionibus optinete ut sanctæ synodi Calchedonensis statuta nullis hæreticorum pulsantur insidiis neque liceat quicquam de illa definitione conuelli quam ex inspiratione diuina non dubium est per omnia euangelicis atque apostolicis consonare doctrinis.* Gelasius baute Leos Gedanke

Die Betonung der Bedeutung des Konzils wurde sicher verstärkt durch die von Kaiser Leo angedeutete Offenheit gegenüber einem neuen Konzil. In einem Brief an den Kaiser erläuterte Leo, dass ein erneutes Konzil den Anschein erwecken würde, das vergangene Konzil sei nicht unveränderlich.<sup>88</sup> Er bezeichnete die Proteste gegen die Glaubensdefinition als Auflehnung gegen Petrus und damit gegen Jesus Christus und die Kirche, was nur der Antichrist oder der Teufel wage.<sup>89</sup>

Leo reflektierte nun auch vermehrt die Rolle des Kaisers in der Durchsetzung des Konzils. Dieses Thema war teilweise schon zu Lebzeiten Marcians präsent gewesen, wenn Leo etwa an Julian schrieb, es sei Sache des Kaisers und seiner kaiserlichen Gewalt, diejenigen, die sich dem Konzil widersetzen, zu bestrafen.<sup>90</sup> Leo ermahnte den Kaiser, dass er der Kirche, seiner Mutter, seinen Beistand schulde. Zudem lobte Leo, dass die Häretiker verstummten, wenn ihnen die kaiserliche Gewalt entgegengesetzt würde.<sup>91</sup> Die Aufgabe der Bischöfe zugunsten des Reiches definierte Leo in einem anderen Brief an Julian als die des Gebets für das Wohlergehen des Reiches.<sup>92</sup>

Leo erklärte dezidiert, wer sich dem Konzil widersetze, könne nicht als Mitglied der Kirche betrachtet werden, geschweige denn ein Amt innehaben.<sup>93</sup> Er rief aber auch immer wieder dazu auf, die Reumütigen nach einer öffentlichen

---

aus, dass die Synodalbeschlüsse nicht neu zur Diskussion gestellt oder gar umgestoßen werden dürften, sonst verlöre die ganze Kirche ihr festes Fundament. Vgl. Coll. Av. (CSEL 35,1, 381; 397).

88 Leo, ep. 156 ad Leonem imp. (= Doc. 97 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 102,2–5): *nam cum sancto et spiritali studio in uniuersum pace ecclesiae muniatis nihilque sit conuenientius fidei defendendae quam his quae per omnia instruente spiritu sancto inreprehensibiliter definita sunt, inherere, ipsi uidebimur bene statuta conuellere et auctoritates quas ecclesia universalis amplexa est.* Die beharrliche Mahnung, nicht das Festgesetzte erneut zu diskutieren und ihm so seine Unveränderlichkeit abzusprechen, nahm Leo in mehreren Briefen (145; 156; 162; 164) an Kaiser Leo auf.

89 Vgl. Leo, ep. 156 ad Leonem imp. (= Doc. 97 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 102,19–22): *quis est nisi aut antichristus aut diabolus, qui pulsare audeat inexpugnabilem firmitatem.*

90 Leo, ep. 118 (= Doc. 65 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 72,9–12): *ad imperialem pertinet potestatem ut perturbatores ecclesiasticae pacis et reipublicae, quae Christianis principibus merito gloriatur, inimici sollicitius comprimantur. ut autem imperialis est, ut diximus, potestatis tumultus publicos ac seditiones sacrilegas seuerius coercere.*

91 Leo, ep. 148 (ACO 11,4, 98f., hier 99,3–5).

92 Leo, ep. 117 (ACO 11,4, 69f.).

93 Vgl. Leo, ep. 156 ad Leonem imp. (= Doc. 97 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 103,11f.): *non solum ad sacerdotii honorem ammitti nequeant, sed ab ipso Christiano nomine mereantur abscondi.* Vgl. auch ep. 164,3,5 aus dem Jahr 458 wo Leo (im Hinblick auf die Situation in Alexandria mit Timotheus Aelurus) allen mit dem Kirchenbann drohte, welche die Beschlüsse von Nicaea oder Chalcedon ändern wollten.

Verwerfung ihres Irrglaubens und der Unterschrift unter das Konzil wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen. Dazu riet er sowohl Anatolius im Umgang mit den Konzilskritikern in Konstantinopel<sup>94</sup> als auch dem alexandrinischen Bischof Timotheus Salophaciolus in Alexandria im Umgang mit den Anhängern seines Vorgängers Timotheus Aelurus.

Leos Wahrnehmung des Konzils war geprägt durch seinen juristischen Zugang zur Ekklesiologie, die sich in seinen Ausführungen zum Primat Roms und in den zahlreichen Briefen zeigt, wo er sich für die Einhaltung der Kanones und der geordneten Abläufe und Hierarchien einsetzte.<sup>95</sup> Sein Vokabular, mit der er den Bischof von Rom als Erben und Stellvertreter Petri bezeichnete, war politisch und juristisch verankert und forderte somit mehr als eine bloß moralische Autorität des Primats.<sup>96</sup> Von Beginn an war für Leo die Annahme des Konzils und seiner Beschlüsse entscheidend für die Kirchenmitgliedschaft. Die weitere Bedeutung des Konzils, die Leo in der Inspiration durch den Heiligen Geist und der Unveränderlichkeit der Glaubensdefinition sah, entwickelte sich dagegen erst mit der Zeit. Sie wird mit dem Regierungsantritt Kaiser Leos und den Tumulten nach dem Tode Marcians greifbar.<sup>97</sup> Für Papst Leo und seine Nachfolger wurde Chalcedon zum Grundpfeiler des orthodoxen Glaubens, während er in seiner ersten Reaktion die weniger umstrittene Funktion der Abwehr der Häresien des Eutychianismus und des Nestorianismus betont hatte, ein Verständnis, das im Osten auch weiter vorherrschte.<sup>98</sup>

94 Leo, ep. 171 an Timotheus, ep. 172 an den Klerus von Alexandria und ep. 173 an die Bischöfe Ägyptens nehmen dieses Thema auf (PL 54, 1215–1218).

95 Ep. 108 (PL 54, 1011B) an Bischof Theodor von Forojulium zeigt Leos Sorge um die Einhaltung von Abläufen und Hierarchien. Der Bischof hatte sich in einer Frage zur Buße direkt an Leo und nicht erst an seinen Metropolitengewandt, was von Leo als nicht regelkonform kritisiert wird. In seinem Brief an Maximus von Antiochia hielt er fest, dass nur Bischöfe und Priester (*sacerdotes*) predigen dürften, nicht aber Laien und Mönche, die sich irgendwelcher Wissenschaften rühmten. Die Begründung dafür lautete, dass in der Kirche alles geordnet sein müsse und es nicht gehe, dass die geringeren Glieder sich den überlegenen widersetzten. Leo, ep. 119 ad Max. Antioch. (= Doc. 66 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 75,4f.): *cum in ecclesia dei omnia ordinata esse conueniat, ut in uno Christi corpore excellentiora membra suum officium impleant et inferiora superioribus non resultent.*

96 Vgl. Sotinel, Rom und Italien am Übergang vom Römischen Reich zum Gotenreich, 328.

97 Leo, Ep. 144 (ACO 11,4, 138 Coll. Ratisbonensis). Leo hält fest, was in Chalcedon unter Wirkung des Heiligen Geistes festgelegt wurde, darf nicht verletzt oder aufgehoben werden. (ACO 11,4, Coll. Ratisbonensis 138,35–37): *sanctæ Chalcedonensi synodo præiudicare non possint, ut quæ instruente spiritu sancto ad totius mundi salutem definita sunt, inuiolata permaneant.* Auch ep. 103 an die Bischöfe in Gallien betont, die Bischöfe hätten in der vom Geist gelehrten Meinung übereingestimmt. In ep. 102 an die gallischen Bischöfe erklärt Leo, dass sein *Tomus* die Autorität und den Verdienst von Petrus, Leos Herren, habe.

98 Vgl. Frend, Monophysite Movement, 49.

In Rom wurde die Glaubensdefinition zunehmend in den Status eines verbindlichen Fundaments der Kirche erhoben, das über die Kirchenmitgliedschaft und Amtsfähigkeit der Bischöfe entscheiden sollte.<sup>99</sup> Zugleich wurde die Definition der historischen Diskussion entzogen und der göttlichen Inspiration durch den Heiligen Geist zugeschrieben, was Kritik zur Gotteslästerung machte.<sup>100</sup> Jegliches Entgegenkommen gegenüber den Konzilskritikern wurde in Rom als Verrat angesehen und hatte den Ausschluss aus der Kirche zur Konsequenz.

### 5.1.3 *Die Reaktionen in Alexandria*

In Alexandria rief die Nachricht von der Verurteilung und Exilierung Dioscurs am Konzil Entrüstung hervor. Die Chronik von Pseudo-Zacharias vermerkt, die Opponenten gegen das Konzil hätten seine Abwahl nicht akzeptiert und sich geweigert, mit seinem Nachfolger Gemeinschaft zu halten. Stattdessen hätten sie sich in Klöstern versammelt und Dioscur ins Buch des Lebens eingetragen.<sup>101</sup> Dieses Verhalten war keineswegs unüblich. Nach der Absetzung von Flavian von Konstantinopel in Ephesus (449) hatte Leo in einem Brief an den Klerus von Konstantinopel gewarnt, einen neuen Bischof zu Lebzeiten Flavians zu akzeptieren. Der Widerstand gegen das Konzil lag damit zuerst in der Solidarität zum abgesetzten Bischof und seiner theologischen Position begründet und konzentrierte sich auf die Klöster. Dioscur selbst verstand sich als Vorkämpfer der alexandrinischen Theologie. In Dioscurs Lebensbeschreibung betonte sein Biograph Theopist, dass Dioscur den Verlockungen des Geldes und der Macht, die der Kaiser ihm für sein Einlenken bot, standhaft widerstand.<sup>102</sup>

Der neu gewählte Bischof Proterius war kein Fremder, sondern der Stellvertreter Dioscurs in Alexandria während dessen Abwesenheit und somit ein

99 Anders Grillmeier und Bacht, die in ihrer Einleitung zu Teil VII die Steigerung der Bedeutung des Konzils erst während des Acacianischen Schismas ansetzen. In dieser Zeit fand sicher eine nochmalige Intensivierung statt, vgl. unten. Zur Bedeutungssteigerung vgl. Grillmeier/Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, 763f.: „War vorher Nikaia sozusagen das Stammkonzil gewesen, als dessen Entfaltung alle folgenden zu gelten hatten, so lockerte sich dieses Schema in der abendländischen Überlieferung, um der Eigenstellung des vierten Konzils grösseren Raum zu geben. Nunmehr erschien dieses als der Höhepunkt jener heiligen Vierzahl, die gleich ihrem Gegentyp, der Vierzahl der Evangelien, nicht aufgehoben werden durfte.“

100 Vgl. etwa Leo, ep. 144 (ACO II,4, 138 Coll. Ratisbonesis).

101 Ps.-Zach., Chron., III,2 (CSCO 83, 155 Brooks) mit Anm. 99 G. Greatrex, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah*, 114.

102 Diese Standhaftigkeit gegenüber den materiellen Verlockungen des Kaisers wurde zu einem zentralen Thema antichalcedonischen Hagiographie, insbesondere in den Viten des Johannes von Ephesus. Vgl. Wood, *‘We have no King but Christ’*, 203f.

logischer Nachfolger. Er wurde an einer ordentlichen Synode in Alexandria durch die vier ägyptischen Bischöfe, welche sich zum Konzil bekannt hatten, geweiht und konnte bei seiner Wahl auch auf die Unterstützung aus der Bevölkerung zählen.<sup>103</sup> Allerdings versäumten es die Anhänger von Dioscur nicht, Stimmung gegen diese Wahl zu machen, indem sie Dioscurs Absetzung und die neue Vorrangstellung von Konstantinopel als Beleidigung und Bevormundung Alexandrias deuteten.<sup>104</sup> Pseudo-Zacharias hebt hervor, dass der vom Kaiser gesandte Bischof und die Beamten und Soldaten gegen die Bevölkerung vorgingen. Die Solidarität der Armen von Alexandria zu ihrem Bischof war traditionell sehr stark, da er ihr wichtigster Patron war.<sup>105</sup> Auch weit über Alexandria hinaus sah man den Bischof von Alexandria als Repräsentanten des ägyptischen Volkes gegenüber der römischen Verwaltung und dem Reich. Diese spezielle Stellung führte zu äußerster Sensibilität gegenüber Eingriffen von außen auf das Amt und die Person des Bischofs.

Der Ausbruch des gewaltsamen Konflikts wird bei Pseudo-Zacharias und Evagrius entsprechend ihrer unterschiedlichen Perspektive auf das Konzil verschieden geschildert. Die antichalcedonische Chronik des Pseudo-Zacharias lässt den neuen Bischof Proterius die Soldaten bestechen und gewaltsam gegen die Unterstützer von Dioscur vorgehen, Gegner verfolgen, exilieren und Vermögen einziehen.<sup>106</sup> Von Beginn an ergibt sich so das Bild einer chalcedonischen Reichskirche, welche mithilfe des Militärs die alexandrinische Bevölkerung unterdrückte. Dagegen kam es gemäß dem chalcedonischen Evagrius zu Konflikten und Tumulten zwischen den Anhängern von Proterius und seinen Gegnern (den Anhängern von Dioscur). Darauf griffen die Soldaten ein, um den Konflikt einzudämmen.<sup>107</sup>

Die Quellen geben weiter an, dass sich die in der Stadt befindlichen Truppen gegen die aufgebrachte Menge nicht durchsetzen konnten und in den alten Serapis-Tempel flohen, wo sie gemäß Evagrius bei lebendigem Leibe verbrannt wurden.<sup>108</sup> Der Kaiser schickte darauf ein großes Kontingent Soldaten, welche die Ruhe wiederherstellten. Durch die Schändung der weiblichen Bevölke-

103 Vgl. Evagr., H. e. 11,5 (50 f. Bidez/Parmentier). Johannes Rufus stellt Proterius als blutrünstigen Wolf dar, vgl. Vita Petri Iberi 83 (124 f. Horn/Phenix), wo auch die Rufe der Bevölkerung nach einer Rückkehr Dioscurs aus dem Exil vermerkt sind.

104 Vgl. Frend, Monophysite Movement, 6.

105 Vgl. Haas, Alexandria in Late Antiquity, 79.

106 Ps.-Zach., Chron. 111,2 (155 Brooks).

107 Evagr., H. e. 11,5 (51 Bidez/Parmentier) und Ps.-Zach., Chron. 111,2 (155 Brooks).

108 Evagrius gibt nicht an, von welcher Gruppe, sondern erweckt fast den Anschein, als hätten sich die streitenden Gruppen miteinander gegen die Soldaten gewandt, es bleibt aber unklar.



rung, Rationierung der Kornmengen und des Zutritts zu den Bädern sowie zu sämtlichen Unterhaltungen wurde die Ruhe wiederhergestellt.<sup>109</sup> Diese brutale Niederschlagung des Aufstands prägte die Wahrnehmung des Konzils und der chalcedonischen Bischöfe bei der Bevölkerung von Alexandria entscheidend. Proterius wurde in der Bevölkerung als Kollaborateur des Staates wahrgenommen und galt als Bischof der Römer, der Reichen und der Beamten.<sup>110</sup> Auch als Proterius Dioscurs Name nach dessen Tod in die Diptychen einfügen ließ, konnte er damit die Mönche und die Bevölkerung nicht auf seine Seite bringen.

Auch theologisch bemühte sich Proterius in einem Brief an Leo um einen Ausgleich und eine für die Alexandriner akzeptablere Deutung des *Tomus Leonis*, was Leo allerdings kategorisch ablehnte.<sup>111</sup> Der Kaiser bemühte sich ebenfalls um einen Ausgleich und schickte einen Brief an die alexandrinischen Mönche<sup>112</sup> um aufzuzeigen, dass Chalcedon theologisch in einer Linie mit Athanasius und Cyrill stand und nur Dioscur davon abgewichen war. Zugleich erließ er ein Edikt mit harten Maßnahmen gegen die Konzilskritiker in Alexandria.<sup>113</sup> Damit sahen sich die Alexandriner einer Front von Staat und von

109 Evagr., H. e. 11,5 (51 Bidez/Parmentier).

110 Die Identifikation des ägyptischen Volkes mit dem römischen Staat war bekanntlich immer nur sehr begrenzt gewesen. Die Ägypter sahen sich als Erben einer eigenen Kultur und in Alexandria kam noch der Stolz auf das hellenistische Erbe dazu, das Verständnis als Römer kam nie an erster Stelle. Entscheidend war zudem die Konkurrenz ethnisch-religiöser Gruppen untereinander, welche nicht selten in blutigen Auseinandersetzungen endeten. Vgl. auch Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 12 f. Die wirtschaftliche Bedeutung verschaffte Ägypten eine gewisse Sonderstellung. Angesichts brutaler Strafaktionen gegen die Stadt konnte das Verständnis sich jedoch rasch dazu wandeln, dass die Römer als Besatzer wahrgenommen wurden und man die eigenen Wünsche und Interessen davon klar unterschied. In Alexandria scheint man nach dem Gewaltausbruch die chalcedonischen Bischöfe in diese Kategorie der Fremdbestimmung eingeteilt zu haben und selbst beliebte und friedfertige Persönlichkeiten wie Timotheus Salophaciolus (460 bis 475 und 477 bis 482) konnten daran nichts ändern.

111 Vgl. Leo, ep. 129 ad Prot. (ACO 11,4, 84–86). Der Briefwechsel zwischen Leo und Proterius war nicht umfangreich. Ein wichtiges Thema neben der Durchsetzung des Konzils war der Termin des Osterfestes für das Jahr 455. Da die Alexandriner den Termin zu berechnen pflegten, Leo aber seine Zweifel an dem von Bischof Theophilus errechneten Termin hatte, schrieb Proterius eine umfassende Begründung zur Berechtigung der alexandrinischen Berechnung. Er erklärte dezidiert, die Berechnung sei korrekt und Ägypten und der gesamte Osten würden entsprechend der Berechnung von Theophilus feiern. Vgl. Leo, ep. 133 (PL 54, 1084–1094). Für Proterius wäre ein Abrücken von der ägyptischen Tradition und Berechnung nicht möglich gewesen, da dies den Widerstand gegen ihn noch angefeuert hätte. In seinem Brief an die westlichen Bischöfe erklärte Leo, Marcian habe nachgeforscht und den späteren Termin festgelegt. vgl. Leo, ep. 138 (PL 54, 1101 f.).

112 Ep. 28 (ACO 11,1,3, 129 f. [488]).

113 ACO 11,2, 24–27 = CJ 1,5,8. Das Edikt betont die gemeinsame Tradition von Athanasius,

diesem dominierter Kirche gegenüber, die auf breite Ablehnung stieß. Der Tod von Dioscur führte zu neuen Verhandlungen, weil man sich eine Aussöhnung mit den Gegnern des Proterius erhoffte, die sich zuerst vor allem aufgrund der Absetzung von Dioscur aus der Gemeinschaft getrennt hatten. Marcian schickte den *silentarius* Johannes, um die Anhänger von Dioscur zu ermuntern, sich Proterius anzuschließen. Die Anhänger Dioscurs weigerten sich aber und warfen Proterius Amtsmissbrauch vor. Zudem waren sie nicht bereit, das Konzil und den besonders umstrittenen *Tomus Leonis* anzuerkennen.<sup>114</sup>

Über so heftige Reaktionen wird nur in Alexandria berichtet, selbst wenn es auch andere Bischöfe und Kleriker gegeben haben mag, die das Konzil nicht anerkannten und sich aus der Gemeinschaft zurückzogen oder durch konzilstreue Nachfolger ersetzt wurden. Die Kirchenhistoriker fokussieren in ihren Berichten auf die Situation in Alexandria, so dass anzunehmen ist, dass zumindest die blutigen Auseinandersetzungen vor allem dort stattfanden. Die Gewalt in Alexandria entfachte die Stimmung gegen die chalcedonischen Bischöfe und Kleriker und ihre enge Verbindung mit den Truppen des Reiches.<sup>115</sup> Die

---

Cyrrill, Nicaea, Ephesus und Chalcedon und hebt davon Dioscur und Eutyches ab. Die Konzilsgegner werden Apollinaristen oder Eutychianer genannt, für sie soll auch die Strafe gegen die Apollinaristen gelten. *sciunt se esse haereticos apollinaristas*. Es wird ihnen verboten, Gottesdienste abzuhalten, Kleriker oder Bischöfe zu haben oder zu weihen, ebenso Kirchen oder Klöster. Diese sollen an die chalcedonischen Gemeinden gehen. Militärdienst und andere Ämter werden Konzilsgegnern verweigert, sie können auch aus der Stadt vertrieben werden oder mit einer *perpetua deportazione* bestraft werden. Zudem werden Versammlungen von Konzilskritikern verboten, jegliche Äußerungen gegen das Konzil sowie auch das Verfassen oder Aufbewahren von konzilskritischen Schriften. Für die Lehre von konzilskritischen Inhalten wurde sogar die härteste Strafform der Todesstrafe (oder allfällige Substitutionen) angedroht. *Ultimo etiam supplicio coercentur, qui illicita docere temptaverint*.

114 Ps.-Zach., Chron. III,11 (CSCO 83, 165 Brooks).

115 S.J. Davies, *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity* (The Popes of Egypt 1), Cairo / New York 2004, 87, spricht in diesem Zusammenhang von einem „imperial, pro-Chalcedonian ... ecclesiastical colonialism“. Diese Beschreibung drückt in moderner Begrifflichkeit die Wahrnehmung der staatlichen und römischen Interventionen in Ägypten aus, bringt damit aber vermutlich einen Teil dessen zum Ausdruck, was bereits in der Spätantike in Ägypten auf Widerstand stieß. Davies beschreibt die soziale Dynamik einer kolonialisierten Gemeinschaft in drei Punkten: „(1) the formation of new elite systems in the contestation of local, institutional leadership; (2) internal divisions and social stratification based on ethnic, linguistic, and religious distinctions, and (3) discourses and practices that attempt to redraw lines of community identity by contesting assumed boundaries between center and periphery / margins.“ Ganz ähnliche Ausdifferenzierungen macht Haas unabhängig und vorgängig zum Konzil bereits fest, wenn er die große Bedeutung von ethnischen und religiösen Grenzen für die alexandri-

wichtigste Bastion des Widerstandes waren die Mönche, die sich offen gegen Proterius aussprachen.<sup>116</sup> Anders als die Kleriker waren sie dem direkten Druck des Bischofs weniger ausgesetzt, zumal Proterius sie offenbar nicht zusätzlich gegen sich aufbringen wollte, indem er sie verfolgte oder vertrieb.<sup>117</sup> Gelegentlich kam es sicher dennoch zu Konflikten, vor allem, als die Konzilskritiker selbst mit Weihen aktiv wurden.<sup>118</sup>

Mit dem Tode Marcians († 26.1. 457) fassten die Gegner von Proterius den Mut, einen Gegenbischof zu weihen, da der Statthalter außerhalb der Stadt war. Als Ende Januar oder Anfang Februar 457 die Nachricht vom Tode des Kaisers eintraf, weihte eine Gruppe von Mönchen um den Mönchsbischof Petrus von Maiuma (Petrus Iberus) Timotheus Aelurus<sup>119</sup> zum Gegenbischof zu Proterius und Nachfolger von Dioscur.<sup>120</sup> Timotheus war selbst ein Mönch und von Cyrill zum Presbyter ordiniert worden. In der Fastenzeit 457 standen sich die beiden Bischöfe gegenüber und kämpften um Anerkennung, wobei Timotheus die

---

nische Gesellschaft aufzeigt, vgl. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 13. Sie wurden damit vermutlich durch das Konzil und die staatlichen und römischen Interventionen stärker ausgeprägt und vielleicht auch neu definiert.

116 Vgl. Ps.-Zach., Chron. III,11 (CSCO 83, 165 Brooks).

117 Vgl. dazu Timotheus Aelurus, Hist. 213 [103]; 214 f. [104 f.]. *Textes monophysites XI: Timothée: Histoire* (PO 13, 202–217 Nau).

118 So etwa in der Episode aus dem Leben von Petrus dem Iberer bei Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 85 (126 f. Horn/Phenix), als Petrus durch Witz und Gottes Beistand die Chalcedonier austrickste.

119 Vgl. Evagr., H. e. II,8 (55 f. Bidez/Parmentier); Ps.-Zach., Chron. IV,1 (CSCO 83, 170 Brooks). Der Zusatz *αἰλουρος* ist im Griechischen zweideutig und kann sowohl Kater als auch Wiesel bedeuten. Aus einem syrischen Beleg wird aber deutlich, dass Wiesel gemeint war. Vgl. R.Y. Ebied / L.R. Wickham, *Timothy Aelurus Against the Definition of the Council of Chalcedon*, in: *After Chalcedon. Studies in theology and church history offered to Prof. A. van Roey for his 70th birthday*, hg. v. C. Laga / J.A. Munitiz / L. van Rompay, Louvain 1985, 115–166. Wie es zu dem Übernamen gekommen war, ist nicht klar. Es kann sich auf die sehr schmale und drahtige Gestalt des Asketen beziehen. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 354–356, macht plausibel, dass der Übername ursprünglich von seinen Gegnern benutzt wurde. Blaudeau vermutet sogar, dass die Anhänger des Proterius damit eine Verbindung zur Ermordung des Proterius und der Anklage, dass seine Glieder abgerissen und seine Eingeweide verspeist worden seien, ziehen wollten. Eine weitere Möglichkeit sei die Andeutung seiner Auslieferung an allerlei tierische Leidenschaften. Dagegen hätten seine Anhänger den Namen im Sinne eines asketischen Ehrentitels umzudeuten versucht. So etwa Ps.-Zach. Chron. IV,1 (170 Brooks), der erklärt, die Leute um Proterius hätten Timotheus aufgrund seiner ausgemergelten Gestalt Wiesel genannt.

120 Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 91 (138 f. Horn/Phenix) erklärt in dem Bemühen, die allseits bezweifelte Rechtmäßigkeit der Wahl des Timotheus zu unterstreichen, Timotheus sei auf Geheiß Gottes, durch Erwählung, Hochachtung und die Stimmabgabe des alexandrinischen Volkes geweiht worden.

große Bischofskirche für sich einnehmen konnte und Proterius in eine andere fliehen musste. Timotheus wurde allerdings vom zurückkehrenden Statthalter eingesperrt und erst auf Fürsprache des Abtes des Ennaton-Klosters wieder freigelassen.<sup>121</sup> Die Mönche des Ennaton-Klosters standen zu dessen Lebzeiten auch in Briefkontakt mit Dioscur und bildeten eine der Hochburgen der Konzilsgegner. Die beiden Bischofsparteien befeindeten sich mit zahlreichen kleineren Provokationen bis zum Gründonnerstag.<sup>122</sup> Nach der Darstellung von Evagrius ergriff eine Menge Bischof Proterius, peinigte und vierteilte ihn und verbrannte ihn dann öffentlich. Gemäß dem Bericht des Evagrius verzehrten sie sogar seine Eingeweide.<sup>123</sup> In der Darstellung von Pseudo-Zacharias folgten auf die Weihe von Timotheus Aelurus wiederum Tumulte und Straßenschlachten, weil der Statthalter Timotheus verhaften und entfernen ließ, was bei der Menge zu Empörung führte. In seiner Version töteten Soldaten Proterius und überließen ihn dann der Menge.<sup>124</sup> Der Gewaltakt unterstreicht auf jeden Fall deutlich, dass die Angst und die Bitten der ägyptischen Bischöfe vor dem Konzil in der vierten Sitzung echt waren und nicht allein als Vorwand dienten, um den *Tomus* und die Glaubensdefinition nicht unterzeichnen zu müssen. Die Exzesse und die Brutalität des Mobs in Alexandria zeigten sich in den religiösen Unruhen und Konflikten wiederholt.<sup>125</sup> Sie waren allerdings in der Antike geradezu sprichwörtlich und somit zum Topos geworden, was die Darstellung bei Autoren wie Evagrius oder Severus von Antiochia beeinflusste. Pseudo-Zacharias erklärt weiter, die Priester hätten Timotheus als einzigen Bischof anerkannt und der Klerus von Proterius habe Timotheus *libelli* überreicht, um sich ihm anzuschließen, was dieser aber, angetrieben durch das Volk, abgelehnt habe.<sup>126</sup> Aufgrund dieser Demütigung hätten sie sich an Leo von Rom

121 Ps.-Zach., Chron. IV,1 (CSCO 83, 170 Brooks).

122 Vgl. Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums, 257.

123 Vgl. Evagr., H. e. 11,8 (56 Bidez/Parmentier). Auch einige nach Konstantinopel geflohene ägyptischen Bischöfe machten den Mob, angestachelt von Timotheus, für den Mord an Proterius verantwortlich (Vgl. ACO 11,5, 14). Vgl. zur Tradition dieses grausamen Rituals in Alexandria Haas, Alexandria in Late Antiquity, 88. Es wurde auch auf Kriminelle, Juden, die Philosophin Hypatia und ungeliebte Kleriker und Bischöfe angewandt.

124 Ps.-Zach., Chron. IV,2 (CSCO 83, 171 Brooks).

125 Vgl. Evagr., H. e. 11,8 (55 Bidez/Parmentier) in der englischen Übersetzung von M. Whitby, 84: „As a result, they indeed say that it is possible for anyone who wishes, by broaching some chance occurrence, to excite the city into popular unrest, and to lead and direct it wherever and against whomsoever he wishes.“ Diese Darstellung ist weitgehend durch allgemeine Topoi zur Beschreibung des außer Rand geratenen Mobs geprägt, verrät aber einiges über das (stereotype) Bild der Alexandriner unter den Zeitgenossen.

126 Ps.-Zach., Chron. IV,3 (CSCO 83, 172 Brooks). Die Darstellung von Ps.-Zach. gegenüber dieser Weigerung, den Klerus von Proterius aufzunehmen, ist durchaus kritisch. Er bezeich-

gewandt und um Unterstützung gegen Timotheus gebeten.<sup>127</sup> Timotheus sorgte inzwischen in Alexandria dafür, dass reichlich Geld und Unterstützung an die Bevölkerung und vor allem die Bedürftigen verteilt wurde, was sein Ansehen in Alexandria stärkte.<sup>128</sup> Leo von Rom indessen beauftragte Anatolius von Konstantinopel, sich gegen diese Wahl zu engagieren.<sup>129</sup> Beide Parteien wandten sich an den neuen Kaiser Leo, der einen Rundbrief an die Bischöfe schrieb, um ihre Position zu Timotheus und dem Konzil zu erfahren. Die im sogenannten *Codex encyclius* gesammelten Antworten waren sehr eindeutig. Bis auf Amphilochius von Side stellten sich die Bischöfe hinter das Konzil und allesamt lehnten die Bischöfe die Weihe des Timotheus Aelurus ab. Papst Leo argumentierte ganz im Sinne des Kirchenrechts, wenn er darauf hinwies, dass bei der Weihe nur zwei Bischöfe anwesend waren, die erst noch abgesetzt worden waren aufgrund ihres fortgesetzten Widerstandes gegen das Konzil.<sup>130</sup> Der Kaiser ließ Timotheus Aelurus aufgrund der Umfrage nach Gangra und später Cherson deportieren,<sup>131</sup> wo Timotheus eine umfassende Verwerfung des Konzils aber auch Schriften gegen die Eutychianer verfasste.<sup>132</sup> Anstelle des Timotheus Aelurus wurde Timotheus Salophaciolus aus dem Tabennesioten-Kloster bei Canopus, einem Vorort Alexandrias, zum neuen Bischof gewählt. Dieses Kloster etablierte sich als Hochburg der konzilstreuen Mönche und sollte auch weitere konzilstreue Bischöfe stellen, vor allem Johannes Talaia (482) und Paulus von Canopus (um 537–540).<sup>133</sup> Timotheus wird als großzügig und gütig beschrieben, so dass er die Anerkennung, nicht aber die Unterstützung, vieler Anhänger des Aelurus gewann.<sup>134</sup>

---

net diejenigen, welche die Aufnahme verweigerten (dafür nahm er Timotheus aus der direkten Verantwortung), als durch Hass und Neid Getriebene.

- 127 Vgl. den Brief ägyptischer Bischöfe an Kaiser Leo bei Evagrius, H. e. 11,8 (56–59 Bidez/Parmentier). Proterius ist hier der Bischof, welcher für den Kaiser und den Hof betete, während Timotheus ein gesetzloser Usurpator ist, der sich über das Recht und die kirchlichen Kanones hinwegsetzte.
- 128 Ps.-Zach., Chron. IV,3 (CSCO 83, 172 Brooks).
- 129 Leo, ep. 146 ad. Anatol. (= Doc. 88 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 96f.).
- 130 Leo, ep. 156 ad Leonem imp. (= Doc. 97 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 101–104).
- 131 Evagr., H. e. 11,11 (63 Bidez/Parmentier).
- 132 Ps.-Zach., Chron. III,10 a (CSCO 83, 163f. Brooks) beschreibt einen eutychianischen und apollinaristischen Rhetor namens Johannes, der sich für die Anhänger von Dioscur gegen Proterius gewandt habe, allerdings aufgrund seiner Lehren von Theodosius, dem Gegenbischof aus Jerusalem, und Petrus dem Iberer dafür bekämpft worden sei.
- 133 Allerdings gibt es verschiedene Hinweise, dass die Klöster in ihren Sympathien durchaus gemischt waren und auch gemeinsame Aktionen von Mönchen des Ennaton mit denen von Canopus stattfanden, etwa in den Auseinandersetzungen mit den Anhängern der paganen Kulte. Vgl. dazu Zacharias, Vita Severi (PO 2, 27 Kugener).
- 134 Vgl. Liberatus, Brev. (ACO 11,5, 126, 10f.); Ps.-Zach., Chron. IV,10 (CSCO 83, 182–184 Brooks)

Die übrigen ägyptischen Bischöfe fanden sich mit dem Stimmungswechsel ab oder wurden ersetzt. Eine Zahl von Bischöfen floh nach Konstantinopel und schrieb ein Protestschreiben<sup>135</sup> an Kaiser Leo zur unrechtmäßigen Weihe des Timotheus Aelurus. Ein Brief Leos von Rom an die aus Ägypten geflohenen Bischöfe in Konstantinopel zeigt, dass sie ihre Ämter verloren hatten und in der Hauptstadt Zuflucht suchten.<sup>136</sup> Er ermahnte sie, bei ihrem orthodoxen Glauben zu bleiben.<sup>137</sup> Der Papst drohte mit dem Kirchenbann für alle, die Nicaea oder Chalcedon zu ändern suchten und bezeichnete Timotheus Aelurus als schändlichen Mörder, dessen Weihe den Kanones widersprach.<sup>138</sup>

Timotheus Aelurus stand von Beginn an unter dem Druck, dass er sämtliche Bischöfe außerhalb Ägyptens gegen sich und seine Weihe wusste. Die deutliche Ablehnung ist in erster Linie auf die Umstände seiner Wahl zurückzuführen. Timotheus war zu Lebzeiten des Bischofs als Gegenbischof von aufständischen Klerikern und abtrünnigen Bischöfen geweiht worden und widersprach so in jeder Hinsicht der in Chalcedon festgesetzten Bedeutung regelkonformer Abläufe und der Unterordnung des Klerus unter den Bischof. Seine öffentliche Legitimation bestand darin, sich als Vorkämpfer des rechten Glaubens und in radikalem Gegensatz zu den Anhängern des Konzils zu stilisieren. Als der Kaiser Timotheus 459/460 verbannen ließ, rief diese Aktion in Alexandria gemäß der Chronik des Pseudo-Zacharias einen Aufstand mit über tausend Toten hervor.<sup>139</sup> Diese Opfer, zu Märtyrern stilisiert, feuerten den Widerstand der breiten Massen gegen das Konzil und die Reichskirche an. Der Brief von Timotheus an den Kaiser anlässlich seiner Ordination und in der Frage seiner Anerkennung ist dagegen gemäßigt. Er äußerte sich explizit gegen die Position des Eutyches

---

zeigt das Entgegenkommen von Timotheus Salophaciolus, es wird aber betont, die Konzilsgegner hätte er nicht besänftigen und überzeugen können, obwohl er sich gegen das Primat von Konstantinopel einsetzte, Dioscur in die Diptychen eintrug und den Glauben von Nicaea predigte. Er habe sich auch nur mit Soldaten in der Öffentlichkeit gezeigt aus Furcht, dasselbe zu erleiden wie Proterius.

135 Evagr., H. e. 11,8 (56–59 Bidez/Parmentier); ACO 11,5, 11–17.

136 Vgl. Leo, ep. 154 (= Doc. 96 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 101).

137 Vgl. Leo, ep. 154 (= Doc. 96 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 101); ep. 155 ad Anatol. (= Doc. 95 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 100f.) über die ägyptischen Bischöfe; ep. 158 ad episc. Aegypt. (= Doc. 98 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 104f.).

138 Leo, ep. 164 ad Leonem imp. (= Doc. 103, ACO 11,4, 112,6): *crudelissima caede impius paricidia commisit*. Vgl. auch Leo, ep. 156 ad Leonem imp. (= Doc. 97 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 101–104). Leo äußert sich gegen die Rechtsgültigkeit der Weihe des Timotheus Aelurus, der nicht mehr zur Kirche zugehörig zu betrachten sei.

139 Vgl. Ps.-Zach., Chron. IV,9 (CSCO 83, 181 Brooks); Evagr., H. e. 11,10 f. (61–63 Bidez/Parmenier) mit dem Bericht über die Exilierung nach Gangra.

und betonte die doppelte Konsubstantialität.<sup>140</sup> Zugleich wehrte er sich gegen Leos *Tomus*. Erst in den Schriften aus dem Exil wurde die Polemik von Timotheus gegen das Konzil sehr scharf.

Timotheus wurde vom Kaiser erst nach Konstantinopel gerufen (allerdings erst 459/460) und dann ins Exil nach Gangra (ab 564 Cherson am Schwarzen Meer) geschickt. Richard Price hat den Schock über den Mord des Proterius als Hauptmotiv für die breite Zustimmung zum Konzil und die klare Stellungnahme gegen Timotheus vermutet.<sup>141</sup> Tatsächlich mögen die Ereignisse in Alexandria die Bischöfe eingeschüchtert haben, so dass sich keiner mit Timotheus und seiner inhaltlichen Ablehnung des Konzils solidarisieren wollte. Man könnte vielleicht sagen, dass gegen Timotheus zu Beginn nicht so sehr seine Theologie sprach als vielmehr die Umstände seiner Wahl. Der Widerstand der Bischöfe gegen einen Kleriker, der mit der Ermordung seines Vorgängers in enger Verbindung stand, ist nicht erstaunlich und erklärt die geschlossene Stellungnahme gegen Timotheus. Timotheus andererseits war nicht bereit zu Kompromissen, die seine Legitimation unter seinen Anhängern untergraben hätten.

Selbst wenn mit der Wahl seines Nachfolgers Timotheus Salophaciolus (460–475; 477–482) die Ruhe vordergründig wiederhergestellt war, konnte dieser sich wie schon Proterius nur unter militärischem Geleit<sup>142</sup> in der Stadt zeigen und seine ausgleichenden Bemühungen wurden durch einen Diakon und Konzilsbegleiter von Dioscur, Petrus Mongus, systematisch unterlaufen.<sup>143</sup> Auch andere Konzilskritiker wie der aus Palästina geflohene Petrus Iberus schworen besonders die Mönche fest auf die Gegnerschaft zum Konzil ein.

Obwohl der Widerstand gegen das Konzil in Alexandria von Anfang an vehement war und auch die breite Menge mobilisierte, befanden sich die alexandrinischen Patriarchen mit Ausnahme der kurzen Zeit von Timotheus Aelurus vor seiner Exilierung (458–460) in der Kommunionsgemeinschaft mit der übrigen Kirche. Erst im sechsten Jahrhundert sollten sich Patriarchen halten, die offen die Gemeinschaft mit der chalcedonischen Reichskirche ablehnten.

140 Ps.-Zach., Chron. iv,6b (CSCO 83, 175 f. Brooks).

141 R. Price, *The Acts of the Council of Constantinople of 553: with related texts on the Three Chapters Controversy*, Liverpool 2009, 2.

142 Allerdings zeigte sich der Bischof von Alexandria sowieso immer nur mit einem großen Gefolge von Hilfspersonal, Schutzpersonal, Sekretären und anderem Gefolge, das seine Wünsche und Anweisungen jederzeit ausführen konnte und seinen Status anzeigte. Vgl. dazu Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 251.

143 Vgl. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums*, 259 f.

#### 5.1.4 *Die Reaktionen in Palästina*

Ähnlich gewalttätig wie in Alexandria gestaltete sich die Reaktion auf das Konzil auch in Palästina, wenn die Gewalt auch nicht die ganze Stadt ergriff.<sup>144</sup> Die palästinischen Bischöfe, die in Ephesus (449) zu den treuen Anhängern Dioscurs zählten, hatten sich in Chalcedon der Mehrheit angeschlossen, wenn auch unter Vorbehalten. Dieser Umschwung, vor allem bei Juvenal, rief in Palästina heftige Empörung hervor, wobei die Mönche die Proteste anführten. Die Mönche in Palästina und insbesondere im Raum Gaza waren durch die Asketen Ägyptens beeinflusst, und in den letzten Jahrzehnten vor dem Konzil war der theologische Einfluss von Alexandria unbestritten.<sup>145</sup> Angesichts dieser tiefen Verbindung zur Theologie und Frömmigkeit aus Alexandria und der ägyptischen Wüste verstand ein Großteil der palästinischen Mönche, aber auch einige Bischöfe und Kleriker, den Richtungswechsel der Bischöfe am Konzil als Verrat ihrer eigenen Tradition. Die Wut richtete sich gegen Juvenal.

Eine Gruppe um einen Mönch namens Theodosius<sup>146</sup> aus dem Gefolge Juvenals waren dem Bischof vorangegangen und hatten gegen Juvenal und die

144 Vgl. Evagr., H.e. 11,5 (51–53 Bidez/Parmentier); Ps.-Zach., Chron. III,3 (CSCO 83, 156f. Brooks). Vgl. auch Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums*, 193–314; L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, (Testi e ricerche di Scienze religiose 18), Brescia 1980, 89–103.

145 L. Perrone, *Byzantine Monasticism in Gaza and the Judean Desert: a comparison of their spiritual traditions*, *Proche Orient Chrétien* 62 (2012), 6–22, hier 12, macht aber darauf aufmerksam, dass das in der Regel individualistisch ausgerichtete Mönchtum in Gaza mehr von den Regeln des Basilius von Caesarea geprägt war und die Pachomianischen Regeln keine Rolle spielten.

146 Evagr., H.e. 11,5 (52 Bidez/Parmentier) behauptet, Theodosius sei wegen Missverhalten aus seinem Kloster vertrieben worden und nach Alexandria gegangen, wo er ebenfalls Unruhe gestiftet habe. So habe er Dioscur verbal angegriffen, worauf dieser ihn öffentlich als Übeltäter vorführen ließ. Möglicherweise, war Theodosius auch der Verleumder von Theodoret in Alexandria. So Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums*, 245. Wieviel davon wahr ist, lässt sich aber nicht mehr überprüfen, da Evagrius als einziger davon berichtet, indem er einen Brief der palästinischen Mönche an Bischof Alcison von Epirus zitiert. Die Darstellung dient dazu, den schlechten Leumund von Theodosius selbst bei Dioscur zu zeigen. Evagrius wirft Theodosius auch Unruhestiftung während des Konzils vor, was zumindest in den Akten nirgends explizit vermerkt wurde. Allerdings lässt sich aus dem Brief von Pulcheria an den Gouverneur von Bithynia schließen, dass palästinische Mönche ans Konzil gereist waren, die sie fernzuhalten befahl. Vgl. ACO 11,1,1, 29. Hier könnte die negative Sicht auf das Konzil vorbereitet worden sein. Vgl. auch Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 79. Für eine positive Wahrnehmung von Theodosius vgl. Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 77 (110f. Horn/Phenix) (und öfters) und insbes. Ders., *De obitu Theodosii* (282–301 Horn/Phenix).



übrigen Bischöfe Stimmung gemacht. Gemäß Cyrill von Scythopolis, der allerdings selbst kein Augenzeuge war, sondern über hundert Jahre später schrieb, ließ sich praktisch die gesamte Stadt von Theodosius überzeugen (eine Ausnahme war der angesehene Asket Euthymius) und Theodosius amtierte zwanzig Monate unangefochten als Bischof.<sup>147</sup> Als Juvenal in Caesarea eintraf, stellte sich ihm eine Menge entgegen und verweigerte ihm die Rückkehr nach Jerusalem. Juvenal kehrte darauf nach Konstantinopel zurück, um sich kaiserliche Unterstützung zu sichern. Theodosius ließ sich zum Gegenbischof weihen und sorgte dafür, dass die anderen Bischofsstühle durch strikte Konzilsgegner besetzt waren. Severianus, der Metropolit von Scythopolis, verlor bei den blutigen Unruhen das Leben. Die Opposition zum Konzil wurde durch Kaiserin Eudocia unterstützt, die seit der Eheschließung ihrer Tochter Eudoxia mit Valentinian III. in Jerusalem lebte.<sup>148</sup> Die Mönche suchten auch bei Pulcheria Unterstützung, da sie als einflussreiche Wohltäterin und Gegnerin des Nestorius aus dem Umfeld des Konzils in Ephesus (431) bekannt war. Diese Strategie war allerdings erfolglos. Sowohl Pulcheria als auch Marcian antworteten den Mönchen und bemühten sich, sie zum Einlenken zu bewegen.<sup>149</sup> In seiner Darlegung des theologischen Inhalts von Chalcedon verzichtete Marcian auf die umstrittene Formel „in zwei Naturen“. 453 entschloss Marcian sich zu einem verschärften Vorgehen gegenüber den Konzilsgegnern in Palästina und ordnete die Vertreibung aller widerspenstigen Bischöfe und der von Theodosius neu geweihten Bischöfe an.<sup>150</sup> Über Theodosius wurde die Todesstrafe verhängt, allerdings konnte er fliehen und wurde erst später inhaftiert.<sup>151</sup> Juvenal kehrte

147 Cyrill Scythop., *Vita Euthymii* 27 (41,15–42,15 Schwartz). Cyrills Darstellung ist geprägt vom Interesse, den durch Euthymius herbeigeführten Umschwung möglichst groß erscheinen zu lassen. Aber eine weitgehende Ablehnung des Richtungswechsels ist dennoch wahrscheinlich.

148 Vgl. Holum, *Theodosian Empresses*, 217–225.

149 Pulcheria: ep. 27 (ACO II,1,3, 128f.); ep. 31 (ACO II,1,3, 135f.) an Bassa, Vorsteherin eines Frauenklosters; Marcian: ACO II,1,3, 124–127; Marcian an die Archimandriten des Sinai: ep. 26 (ACO II,1,3, 131f.). Es ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, dass Marcian die umstrittene Formel „in zwei Naturen“ gegenüber den Mönchen nicht explizit benutzte. Die pragmatische Linie der kaiserlichen Religionspolitik wurde hier bereits von Marcian und nicht erst von seinen Nachfolgern vorgespurt. Vgl. zur Diskussion Lange, *Mia energetica*, 170–172.

150 Nach Ps.-Zach., *Chron.* III,5 (CSCO 83, 159 Brooks) wurde Petrus Iberus aufgrund der Fürsprache von Marcian und Pulcheria verschont, allerdings scheint auch er geflohen zu sein. Zum Zeitpunkt des Todes Marcians befand er sich in Ägypten und half bei der Weihe von Timotheus Aelurus. Vgl. Evagr., *H. e.* II,8 (56 Bidez/Parmentier); Ps.-Zach., *Chron.* IV,1 (CSCO 83, 170 Brooks).

151 Ps.-Zach., *Chron.* III,5 (CSCO 83, 159 Brooks) und III,8 (CSCO 83, 162f. Brooks); Evagr.,

unter dem Schutz einer Eskorte von Soldaten nach Jerusalem zurück. Die konzilskritischen Bischöfe und ihre Anhänger mussten weichen, einige Mönche wurden von Soldaten regelrecht massakriert.<sup>152</sup> Theodosius starb um 457 in Gefangenschaft als Märtyrer, wie Johannes Rufus in seiner Schrift über den Tod des Theodosius betonte.<sup>153</sup>

Der zurückgekehrte Juvenal verfocht bis zu seinem Tode 458 eine gemäßigte, aber entschiedene Unterstützung des Konzils. Juvenal und seinen Nachfolgern lag entschieden an der Gültigkeit des Konzils, da es ihrem Bischofsstuhl patriarchalen Rang verschafft hatte.<sup>154</sup> Einen weiteren Wechsel hätte Juvenal kirchenpolitisch auch nicht überstanden. Auf Bitten der Bevölkerung setzte er sich bei Marcian jedoch dafür ein, dass der exilierte konzilskritische Mönch und Abt Romanus, der nach Antiochia ins Exil gegangen war, zurück in sein Kloster bei Tekoa kehren konnte.<sup>155</sup>

Auch Leo von Rom engagierte sich mit mehreren Briefen, unter anderem an die Kaiserinwitwe Eudocia<sup>156</sup> und an Juvenal, um ihn in seiner Haltung zu bekräftigen.<sup>157</sup> Eudocia entschied sich schließlich dazu, mit Juvenal wieder Gemeinschaft aufzunehmen und das Konzil offiziell zu unterstützen. Ihre Entscheidung wird in der hagiographischen Literatur auf die Umstimmung durch die Asketen Simeon und Euthymius zurückgeführt. Vermutlich war aber eher die Hilfe ausschlaggebend, welche ihr Marcian in der Verhandlung mit den Vandalen anbot, die 455 nach der Plünderung Roms Eudocias Tochter Eudoxia und ihre Enkelinnen nach Karthago entführt hatten.<sup>158</sup> Leo schrieb auch

---

H. e., II,5 (52 Bidez/Parmentier). Vgl. auch Joh. Rufus, *De obitu Theodosii* 4f. (286–291 Horn/Phenix).

152 Ps.-Zach., *Chron.* III,5 (CSCO 83, 159 f. Brooks).

153 Vgl. Joh. Rufus, *De obitu Theodosii* 6, (290 f. Horn/Phenix).

154 Wobei sich die Bezeichnung als Patriarchen und Patriarchate erst unter Justinian richtig etablierte. Die Konflikte um den Einfluss des Bischofs von Jerusalem war schon Anlass von Differenzen zwischen Cyrill von Jerusalem und dem Metropolit in Heraclea. Nicaea hatte Jerusalem eine reine Ehrenstellung zuerkannt (Kan. 7).

155 Joh. Rufus, *De obitu Theodosii* 9 (296 f. Horn/Phenix).

156 Vgl. Leo, ep. 123 ad Eudoc. (= Doc. 69 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 77). Eudocia hatte sich nach der Verheiratung ihrer Tochter Eudoxia mit Valentinian III. nach Jerusalem begeben, wo sie unter anderem verschiedene Gebäude stiftete und sich für die Sache der Konzilsgegner einsetzte. Die Entführung ihrer Tochter und ihrer beiden Enkelinnen waren ein Mittel für Marcian um als Gegenleistung für seine Vermittlung von Eudocia die Unterstützung der chalcidonischen Bischöfen zu fordern. Vgl. zum Tod Valentinians III. und den folgenden Ereignissen Evagr., H. e. II,7 (54 f. Bidez/Parmentier).

157 Leo, ep. 139 ad Iuv. (= Doc. 82 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 91–93). Leo erinnerte Juvenal auch an seine unrühmliche Rolle in Ephesus (449).

158 Vgl. Cyrill Scythop., *Vita Euthymii* 30, (47,5 ff. Schwartz): Kyrillos von Skythopolis, *Vita Euthymii*, in: *Texte und Untersuchungen* 49,2, ed. E. Schwartz, Leipzig 1939. Cyrill berich-

an die Mönche in Palästina und erläuterte ihnen noch einmal seinen *Tomus*, wobei er die Einheit des Subjekts herausstrich.<sup>159</sup> Allerdings unterschieden sich das ekklesiologische Verständnis von Leo und das der Jerusalemer Bevölkerung und der Mönche entscheidend. Während Leo die Autorität von Petrus in Anspruch nahm, um überall in allen Kirchen für den wahren Glaubens zu sorgen, sah man sich in Jerusalem als der heiligen Stadt in unmittelbarer Verbindung zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens.<sup>160</sup>

Wie in den Gebieten, in denen die Abwehr des Konzils sich festigte, war auch in Palästina die Position der monastischen Gemeinschaften ausschlaggebend. Zahlreiche Klöster Palästinas waren in den ersten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts zu Institutionen mit Prestige, Einfluss und Reichtum angewachsen, wobei die monastische Bevölkerung durch große Diversität geprägt war, da Jerusalem und das Umland Pilger aus allen Gegenden des Reiches, auch aus dem Westen, anzogen.<sup>161</sup> Die Mönche verbrachten einige Zeit in einem der Klöster oder deren Gasthäusern und prägten so das Bild in Palästina mit.<sup>162</sup> Diese Durchmischung war entscheidend für die Zuwendung zu Chalcedon, denn einerseits stammten viele Mönche aus chalcedonischen Gebieten, andererseits war ihr Interesse an einem Leben in Jerusalem durch die heiligen Stätten und die Gottesdienste dort bestimmt. Wenn sie die Eucharistie einnehmen

---

tet, die Kaiserin habe sich erst an Simeon Stylites gewandt, der sie zu Euthymius geschickt hatte, worauf sich die Kaiserin von diesem von der Orthodoxie des chalcedonischen Glaubens überzeugen ließ.

159 Vgl. Leo, ep. 124 ad Palaestinos (= Doc. 113 der Coll. Quesneliana, ACO 11,4, 159–163).

160 Vgl. die Darstellung des Jerusalemer Selbstverständnisses in Cyrill Scythop., Vita Sabae 57 (152,21–154,10 Schwartz). Vgl. auch J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine*, 314–631, Oxford 1994, 80–98. Bereits in den Katechetischen Reden des Cyrill von Jerusalem wird die Stadt als speziell heiliger Ort beschrieben, welche die Menschen in Jerusalem vor den anderen auszeichne. Vgl. Cyrill von Jerusalem, *Or. catech.* 13,22f. (PG 33, 800) über die Bedeutung von Golgota.

161 Zum Pilgerzentrum Jerusalem vgl. J.W. Drijvers, *Transformation of a City. Christianization of Jerusalem in the fourth century*, in: *Cults, Creeds, and Identities in the Greek City after the Classical Age*, hg. v. R. Alston / O.M. van Nijf / Ch.G. Williamson, Leuven 2013, 309–329.

162 Dazu kam, dass die Bevölkerung in Palästina und Jerusalem schon vor dem großen Boom für das Heilige Land durch sehr unterschiedliche Gruppen geprägt war. Neben den Christen unterschiedlicher Ausrichtung und diversen paganen Stämmen machten Juden und die Samaritaner eine beträchtliche Anzahl der Bevölkerung aus. Die Samaritaner verfolgten in den Jahrzehnten bis zu Justinian auch mit mehreren Aufständen eine Politik der Unabhängigkeit, die allerdings brutal niedergeschlagen wurde. Vgl. H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford 2008; Einblicke bieten die Mönchsviten von Cyrill von Scythopolis, insbesondere über Euthymius und Saba. Zur Situation in Palästina und Jerusalem vgl. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums*, 193–314; Frend, *Monophysite Movement*, 151–154; Perrone, *La chiesa di Palestina, e le controversie cristologiche*, 176–202.

wollten, mussten sie in Gemeinschaft mit dem Bischof stehen.<sup>163</sup> Besonders Eutyhmios († 473) und seine Laura, in die sich Domnus von Antiochia nach seiner Abwahl in Ephesus (449) zurückgezogen hatte, waren entscheidend in der Einnahme des Mönchtums für das Konzil.<sup>164</sup>

Es gab aber auch profilierte Konzilsgegner, denen jeglicher Kompromiss als Verrat am wahren Glauben erschien. Vor allem unter den neu von Theodosius von Jerusalem geweihten Bischöfen waren Kompromisse kein Thema, sie waren als Vorkämpfer gegen das Konzil geweiht worden und sahen den Widerstand gegen das Konzil als zentrale Aufgabe. Einer der prominentesten Konzilsgegner war Petrus Iberus († 492),<sup>165</sup> der in Maiuma, der Hafenstadt von Gaza, ein Kloster gegründet hatte und dann von Theodosius von Jerusalem zum Bischof von Maiuma geweiht wurde. Er floh aufgrund der Verfolgung der Anhänger des Theodosius nach Ägypten, wo er fast zwanzig Jahre blieb und unter anderem Timotheus Aelurus weihte, bevor er nach Palästina zurückkehrte.<sup>166</sup> Das Kloster des Petrus hielt sich als Bastion des Widerstands auch nachdem der Großteil der Klöster sich unter Bischof Martyrius wieder der Reichskirche angeschlossen hatten, bis in die Zeit Justinians.<sup>167</sup> In seinem

163 Vgl. dazu Binns, *Ascetics and Ambassadors*, 197: „The whole purpose of being a monk in Palestine was to live in contact with the Holy Places, where the power of God was encountered in physical form. To be true to this central motivation for their monastic vocation the monks, whether Chalcedonian or Monophysite, needed to be a member of the church which worshipped at the Holy Places, and this meant that they needed to be in communion with the Patriarch.“ Da die Kommunion an den heiligen Orten so entscheidend war, etablierte sich Gemäß Binns auch keine antichalcedonische Hierarchie.

164 Vgl. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums*, 251.

165 Vgl. Evagr., *H. e.* 11,5 (52 Bidez/Parmentier); Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 78f. (112–116 Horn/Phenix). Petrus hieß ursprünglich Nabarnugius und war ein Prinz aus Georgien (Iberien), der als Geisel an den Hof in Konstantinopel kam. Er wurde Mönch in Palästina im Kloster von Melania der Jüngeren, unter Gerontius eine Hochburg der Unterstützung des usurpatorischen Bischofs Theodosius und der Konzilsgegner. Danach ließ Petrus sich in Maiuma bei Gaza nieder, um ein eigenes Kloster zu gründen. Dort wurde er von Theodosius zum Bischof von Maiuma geweiht. Als die widerständigen Bischöfe ihres Amtes enthoben wurden, floh Petrus nach Alexandria, wo er Timotheus Aelurus zum Gegenbischof zu Proterius weihte. Er bildete in Ägypten eine Kerngruppe des Widerstandes gegen die kaiserliche Religionspolitik. Vgl. zum Leben des Petrus insbesondere Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* (Horn/Phenix) sowie Horn, *Asceticism and Christological Controversy*; E. Schwartz, *Johannes Rufus: ein monophysitischer Schriftsteller*, *SHAW.PH Abh.* 16 (1912); Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*.

166 Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 105 (156f. Horn/Phenix).

167 Vgl. Perrone, *La chiesa di Palestina*, 119. Gemäß Johannes von Ephesus musste der Konvent irgendwann in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, vermutlich nach 518, doch weg und schloss sich dem Ennaton-Kloster bei Alexandria an, wo Petrus einen Teil seiner Exilszeit verbracht hatte. Vgl. Joh. Eph., *Vitae* (PO 18, Brooks, 527).

Umfeld entstanden zahlreiche Schriften der Konzilsgegner, welche die Profilierung der antichalcedonischen Kirchen vorantrieben.<sup>168</sup> Ein Schüler und möglicherweise auch Nachfolger als Bischof von Maiuma war Johannes Rufus, eine der entscheidendsten Stimmen der antichalcedonischen Kritik.<sup>169</sup> In seinen um 515 entstandenen *Plerophoriae*, Anekdoten und Visionen von antichalcedonischen Asketen, schmähte er Juvenal mit zahlreichen Episoden.<sup>170</sup> Er warf ihm vor, stolz und aufgeblasen zu sein und sein Vertrauen auf einen sterblichen Kaiser statt auf Gott zu setzen.<sup>171</sup> In Jerusalem waren Romanus, Marcian und Gerontius die Anführer der antichalcedonischen Mönche<sup>172</sup> und auch in Eleutheropolis gab es ein traditionsreiches Kloster, das der Einigung unter Martirius fernblieb.

### 5.1.5 *Die Reaktionen in Antiochia und dem syrischen Hinterland*

Im Raum Syrien mit den vielen, weit auseinanderliegenden Provinzen, war die Reaktion auf das Konzil weniger einheitlich als in Ägypten oder Palästina. Nachrichten über Reaktionen fließen spärlicher, weil sich weniger öffentliche, gewalttätige Proteste gegen das Konzil ereigneten. Bischof Maximus von Antiochia wurde von Leo von Rom in Briefen zum Einsatz für die Durchsetzung des Konzils aufgefordert. Da Maximus schon bald abgesetzt wurde und in rascher Abfolge verschiedene Bischöfe auf dem Bischofsthron von Antiochia saßen, lässt sich die Situation nicht auf eine eindeutige Entwicklung reduzieren. Obwohl es auch in der Diözese Oriens Konzilskritiker gab, ist bis zu Petrus Fullo (469–477 mit drei Exilszeiten) in Antiochia kaum öffentlich wirk-

168 Neben den Schriften des Johannes Rufus werden auch viele weitere hagiografische Mönchsviten diesem Kreis zugeschrieben, etwa die Redaktion der *Historia* von Dioscur von Theopist.

169 Johannes war Kleriker in Antiochia, der nach der zweiten Vertreibung von Petrus Fullo dem Kreis um Petrus Iberus beitrug. Vgl. *Vita Petri Iberi* 79; 81 (118–121 Horn/Phenix) und *Plerophoriae* 22 (PO 8, 47 Nau), sowie Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 12–44.

170 Vgl. Joh. Rufus, *Plerophoriae* 16–21.25.56 (PO 8, 32–47 Nau).

171 Joh. Rufus, *Plerophoriae* 25 (PO 8, 61 Nau).

172 Cyrill Scythop. 30 (49 Schwartz). Romanus, dessen großes Kloster mit um die 600 Mönche bei Tekoa lag, floh nach Antiochia und kehrte fünf Jahre später auf Ermunterung von Juvenal zurück. Vgl. Joh. Rufus, *De obitu Theodosii* 8 f. Allerdings gründete er sein neues großes Kloster diesmal in Eleutheropolis und die origenistischen Mönche der neuen Laura sollten die Zellen wieder bewohnen. Nach ihrer Vertreibung 555 zogen die Mönche der Großen Laura dort ein, unter anderem Cyrill von Scythopolis. Damit ist punktuell die wechselvolle Geschichte solcher Anlagen angedeutet. Vgl. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Studie in Eastern Monasticism Fourth to Seventh Centuries*, DOS 32, Washington 1995, hier 107 f.

same Kritik am Konzil laut geworden. Vielmehr sahen sich die orientalischen Bischöfe weitgehend als Gewinner des Konzils.<sup>173</sup> Die Diözese war bislang mit Ausnahme der Zeit von Johannes von Antiochia und seinen Bemühungen um eine zentrale Leitung relativ lose strukturiert gewesen. Die Bischöfe hatten weitgehend ihre eigenen theologischen und organisatorischen Präferenzen verwirklicht.<sup>174</sup> Auch nach dem Konzil zeigt sich diese Vielfalt, bis im sechsten Jahrhundert unter Severus von Antiochia und dann Ephraem von Antiochia die weitgehende Gefolgschaft gegenüber dem Patriarchen durchgesetzt wurde.

Neben den Gewinnern des Konzils, die auf den entscheidenden Bischofssitzen in den Städten saßen, gab es eine Reihe von Sympathisanten für die Konzilsgegner, wiederum insbesondere in den Klöstern, die schon vor dem Konzil Anhänger der miaphysitischen Position Cyrills gewesen waren. Dabei spielte die Tatsache, dass Cyrill als Unterstützer der Mönche gesehen wurde, der ihr Engagement schätzte und förderte, eine wichtige Rolle. Die Probleme von Maximus von Antiochia mit solchen Gruppen sind andeutungsweise aus der Korrespondenz von Leo von Rom bekannt. In einem Brief schärfte Leo Maximus ein, gegen predigende Laien vorzugehen, besonders Mönche, welche sich gegen die übergeordneten Priester und Bischöfe erhoben.<sup>175</sup>

Unter den bekannten monastischen Kritikern waren prominente Persönlichkeiten wie der exilierte Eutyches und Barsauma, die in der ersten Zeit nach dem Konzil noch aktiv waren, wie für Eutyches ein Brief Leos bezeugt.<sup>176</sup> Die entschiedene Politik von Marcian setzte ihrem öffentlich wirksamen Wirken jedoch ein Ende. Die strukturellen Umstellungen mit den stärkeren Kontrollen durch den Bischof machte den konzilskritischen Mönchen in Syrien zu schaffen, so dass sie sich aus der Überwachung der Städte ins Hinterland zurückzogen, so auch Barsauma, dessen Kloster später zum Sitz der antichalcedonischen westsyrischen (syrisch-orthodoxen) Patriarchen werden sollte.<sup>177</sup>

173 Bevan, *The New Judas*, 334, geht davon aus, dass die antiochenische Theologie nach dem Konzil ihren Sonderstatus verlor und mehrheitlich in den Mainstream chalcedonischer Theologie aufging. Ganz ging die striktere Linie der Differenzierung der beiden Naturen aber nicht verloren. An der Wende zum sechsten Jahrhundert werden die Profile im Konflikt um Flavian II. von Antiochia und seinen Nachfolger Severus noch einmal deutlicher. Diese Stimmen äußerten sich auch kritisch gegenüber dem religionspolitischen Kurs von Justinian. Bei Leontius von Jerusalem (*Contra Nestorianos*) werden die eine Gruppe seiner Gegner denn auch als Nestorianer bezeichnet.

174 Vgl. auch Schor, *Theodore's People*, 75–77, der von „informal clerical leadership“ spricht.

175 Leo, ep. 119 ad Max. Antioch. (= Doc. 66 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 72–75).

176 Leo, ep. 109 ad Iulianum (= Do. 105 der Coll. Ratisbonensis, ACO II,4, 137 f.).

177 E. Honigmann, *Le couvent de Baršaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*

Anders als in Ägypten, wo die Konzilskritik breite Unterstützung genoss und damit auch vom Kaiser Konzessionen erreichte, blieben die Konzilsgegner in weiten Teilen Syriens eine Minderheit und wurden marginalisiert. Selbst das Grenzgebiet zu Persien war nicht einheitlich antichalcedonisch. Prominente chalcedonische Repräsentanten wie die Bischöfe Abraham bar Kayli und Ephraem von Antiochia aus dem sechsten Jahrhundert stammten aus der Grenzgegend.<sup>178</sup> Das spricht gegen eine homogene antichalcedonische Region.<sup>179</sup> Gestützt wird dieser Eindruck auch durch das *Synodicon*, ein syrisches Regelwerk, das Besuche und Spenden chalcedonischer Christen bei Martyrienschreinen attestiert, die von antichalcedonischen Priestern geführt wurden.<sup>180</sup>

Der Überblick über die teilweise sehr heftigen Reaktionen macht verschiedene Punkte deutlich. Erstens ging die Kritik an dem Konzil in allen Gegenden mit Ausnahme des Sonderfalls Rom von den Mönchen aus, wo auch die entscheidenden Mitstreiter der Konzilsgegner rekrutiert wurden. Tatsächlich waren schon vor dem Konzil die wichtigsten Anhänger des strengen Cyrillianismus in den monastischen Gemeinschaften zu finden gewesen, sei es in Ägypten, in Syrien oder in Konstantinopel.

Neben der Kritik am Konzil aus den Reihen des Mönchtums tritt die Kritik an den ekklesiologischen Neuerungen hervor, prominent geäußert von Leo, aber auch in Alexandria und teilweise Antiochia, die alle ihre Rechte eingeschränkt sahen.<sup>181</sup> Dagegen zeigte sich die größte Unterstützung für das Konzil im Osten bei den Parteien, die durch das Konzil an Ansehen und Einfluss

---

(CSCO 164), Louvain 1954, 7, vertritt die These, er habe ein Kloster bei Nemroud Dag, in der Nähe der Grabstätte des Antiochus 1. gegründet, ein Vorläufer des Klosters, das zum mittelalterlichen Sitz des syrisch-orthodoxen Patriarchen wurde.

178 Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 119.

179 Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 120, argumentiert gegen eine einseitige Einteilung der Diözese Oriens nach ethnischen und kulturellen Gesichtspunkten mit dem Schwergewicht der Konzilsgegner im Osten des Euphrats und den Befürwortern im Westen: „On the contrary, the evidence suggests that the council of 451 divided people of similar origins as well as people who shared the same languages.“ Allerdings handelt es sich bei Ephraem wie vermutlich auch bei Abraham um Persönlichkeiten, die einer sozialen Schicht entstammten, für welche die Ausrichtung an der römischen Kultur entscheidend war. Ihre militante Haltung wurde durch ihren Status als chalcedonische Minderheit im Grenzgebiet vermutlich verschärft.

180 Vgl. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, 160f.

181 Zu Leo vgl. oben. Die Kritik am Primat von Konstantinopel aus Alexandria wird etwa in einer Episode zu Timotheus Salophaciolus deutlich. Ps.-Zach., *Chron*, IV,10 (CSCO 83, 184 Brooks) erklärt, Timotheus habe sich in Konstantinopel dagegen beschwert, dass Konstan-

gewonnen hatten, vor allem in Konstantinopel und später in Jerusalem. Allerdings dauerte es in Jerusalem länger als in Konstantinopel, um die Mönche auf die chalcedonische Linie zu bringen.

Die Kritikpunkte aus Rom trafen sich nur teilweise mit denen der Konzilsgegner aus dem Osten. Einerseits gab es sowohl in Rom als auch in Alexandria und in Syrien Kritik an der engen Verflechtung von Kirche und Staat und der Legitimation des Patriarchen von Konstantinopel über die politische Bedeutung der Stadt. Während in Rom die Kritik aber stärker über generelle ekklesiologische Argumente geführt wurde, war die Kritik an der engen Verflechtung der chalcedonischen Kirche mit dem Staat in den Gebieten des Ostens stärker durch die erlebte Gewalt in der Durchsetzung des Konzils geprägt.

Die gewaltsame Unterdrückung des Widerstandes führte praktisch überall zu einem verschärften Widerstand, während die Verhandlungen, das Entgegenkommen oder die Toleranz der Bischöfe die Konflikte klein hielten. Hier könnte man auch auf die kleinasiatischen und die kappadozischen Gebiete verweisen, die sich längerfristig chalcedonisch positionierten, selbst wenn es Zeiten der Neigung zu den Konzilskritikern gab.<sup>182</sup> Nach dem Tod der Generation der Konzilsteilnehmer gab es in Konstantinopel kaum Widerstand gegen das Konzil, während sich in Ägypten vermutlich eine Mehrheit des Klerus und der Mönche gegen das Konzil stellte. Die Stimmung in der Diözese Oriens war hauptsächlich in Klöstern konzilskritisch, die Bischöfe unterstützten dagegen weitgehend das Konzil. In Jerusalem setzte sich durch das Engagement von angesehenen Archimandriten wie Euthymius und konzilsfreundlichen Bischöfen zunehmend die Anerkennung des Konzils durch. In Rom waren Leo und seine Nachfolger vehemente Verfechter der Geltung des Konzils mit der Ausnahme von Kanon 28. Die Tatsache, dass die Konzilskritiker sich außerhalb von Ägypten nur im Untergrund halten konnten, verweist auf die grundsätzlich erfolgreichen Maßnahmen des Konzils zur Konsolidierung der Kirche, welche den Bischöfen verschiedene Instrumente bot, dissidente Stimmen zu unterdrücken oder auszuschließen.

---

tinopel anstelle von Alexandria als zweiter Stuhl (nach Rom) festgehalten worden sei und er habe gefordert, dies rückgängig zu machen.

182 Zu nennen wäre hier die Unterstützung für den antichalcedonischen Usurpator Basiliscus sowie das Aufleben der Konzilskritik zur Zeit des stärksten Einflusses der Konzilskritiker zu Beginn des sechsten Jahrhunderts, als die amtierenden Konzilskritiker sich darum bemühten, auch die Bischofssitze anderer Provinzen antichalcedonisch zu besetzen. Vgl. zu Kappadozien vgl. Métivier, *La Cappadoce*, 226–243.



## 5.2 Die kaiserliche Religionspolitik im fünften und sechsten Jahrhundert

Parallel zu der Ausbildung eines teilweise tiefgehenden Widerstandes gegen das Konzil liefen auf verschiedenen Ebenen Einigungsbemühungen. Am bedeutendsten, weil von reichsweiter Bedeutung, war die kaiserliche Religionspolitik, die in erster Linie religiösen und kirchlichen Frieden suchte; je nach Personen und Umständen wurde dies eher über Kompromisse oder über Zwang zu erreichen versucht.<sup>183</sup> Die unterschiedlichen Formen von Toleranz und Härte gegenüber den Konzilskritikern führten dazu, dass sie nie ganz ausgelöscht wurden, sich aber auch nie umfänglich durchsetzen konnten. Erfolglos blieb aber die Bemühung, sie wieder in die Reichskirche zu integrieren.

Die pragmatische Ausrichtung der kaiserlichen Religionspolitik rief regelmäßig sowohl auf Seiten der Konzilskritiker wie auch der Konzilstreuen Widerstand hervor. Kritiker und Konzilstreue agierten inhaltsorientiert und werteten die Loyalitäten zu den jeweils verbindlichen Normen und Autoritäten hoch, während die Kaiser stärker kompromiss- und konsensorientiert vorgehen und bereit waren, die Geltung von Normen und Autoritäten zugunsten von pragmatischen Kompromissen aufzugeben. Dazu kamen politische Interessen. Die Kaiser waren auf Unterstützung in Ägypten und im Grenzgebiet zu Persien angewiesen und daher zu Zugeständnissen bereit, welche den Vertretern des Konzils unakzeptabel erschienen.

Grundsätzlich bemühten sich die Kaiser, das Konzil nicht wie dasjenige von Ephesus (449) einfach aufzugeben. Dabei stand die Glaubwürdigkeit kaiserlicher Reichskonzile und damit der kaiserlichen Religionspolitik auf dem Spiel. Die Geltung eines allgemeinen Reichskonzils konnte nicht von unten in Frage gestellt werden, selbst wenn die Kaiser tolerierten, dass einzelne Punkte nicht vollumfänglich rezipiert wurden. Solange die Konzilsgegner die allgemeine Gültigkeit des Konzils und seiner Kanones anerkannten, gab es Spielraum, etwa, wenn Parteien das Lehrbekenntnis und den *Tomus* ablehnten. Während die Päpste in Rom die Unumstösslichkeit der durch den Geist bestimmten Beschlüsse betonten, war für die Kaiser die grundsätzliche Anerkennung des Reichskonzils als Normierungsinstantz entscheidend.

Die kaiserliche Verfügungsgewalt über die Kirche wurde von beiden Seiten akzeptiert. Selbst wenn die Konzilskritiker gegen die inhaltlichen Bestimmungen des Konzils waren, akzeptierten sie die Aufgabe des Kaisers, diese Beschlüsse durchzusetzen. Entscheidend für die ekklesiologischen Normie-

---

183 Vgl. auch Bell, *Social Conflict*, 194.

rungsprozesse der Zeit im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat ist das Ausmass, in dem sich die Kaiser in die inhaltlichen Fragen einbrachten. Es geht angesichts der Fülle des Materials nicht darum, eine umfassende Untersuchung der kaiserlichen Religionspolitik zur Durchsetzung des Konzils zu leisten, vielmehr soll anhand einiger Schwerpunkte untersucht werden, wie die kaiserliche Religionspolitik die Rezeption des Konzils beeinflusste.

### 5.2.1 *Kaiser Leo (457–474) und der Codex encyclicus*

Während für Marcian das Konzil und seine Glaubensdefinition nicht zur Diskussion standen, ließ sich sein Nachfolger Leo aufgrund der Krise in Alexandria, die nach dem Tode Marcians ausbrach, auf die Argumente der Gegner ein und spielte – so zumindest die Furcht bei Anatolius und Leo von Rom – mit dem Gedanken an ein neues Reichskonzil. Diesem Ansinnen widersetzen sich beide energisch, aus den Briefen von Papst Leo wird die Befürchtung deutlich, dem Konzil als einer in seiner Sichtweise göttlich gesetzten und inspirierten Institution die Glaubwürdigkeit zu entziehen, wenn man seine Entscheidungen hinterfrage.<sup>184</sup> Der Kaiser ging auf die Befürchtungen ein und sandte stattdessen einen Brief an die Metropolen mit einer Meinungsumfrage zur Gültigkeit der Weihe des Timotheus Aelurus und der Glaubensdefinition. Der Kaiser forderte Metropolitansynoden zur Beratung und sammelte die Antworten im sogenannten *Codex encyclicus*.<sup>185</sup> Alle Antworten mit der Ausnahme von Amphilochius von Side<sup>186</sup> bestätigten die Glaubensdefinition, wobei einige relativierten, die Erklärung diene der Abwehr von Häretikern oder sei für die Gemeinden nicht gut zu gebrauchen. Im Großen und Ganzen dominierte aber deutlich die Zustimmung. Nicht alle Antworten sind überliefert, so fehlt etwa eine Antwort der palästinischen Bischöfe. Es ist festgestellt worden, dass die Bedeutung, welche der Glaubensdefinition zugemessen wurde, in vielen Fällen gering war, und das Konzil hauptsächlich als Bestätigung von Nicaea gegen die Häresien von Eutyches und Nestorius gewertet wurde.<sup>187</sup> Alois Grill-

184 Leo, ep. 156 ad Leonem imp. (= Doc. 97 der Coll. Grimanica, ACO 11,4, 102,25).

185 Codex encyclicus (ACO 11,5, 24–98). Vgl. dazu Grillmeier, Jesus der Christus 2,1, 221–266.

186 Ps.-Zach., Chron. 111,1 (CSCO 83, 153 Brooks) sowie die Anmerkungen in: Greatrex, Chronicle of Pseudo-Zachariah, 111. Amphilochius wurde gemäß der Chronik von Ps.-Zach. Rhetor von Aetius mit Schlägen zur Unterschrift gezwungen wurde. Der Name des Amphilochius fehlt in der griechischen Unterschriftenliste unter die Glaubensdefinition. In der Sitzung zu Theodoret musste auch Amphilochius seine Orthodoxie beweisen mit einem Anathema über Nestorius und insbesondere über Eutyches.

187 Vgl. Grillmeier, Jesus der Christus 2,1, 240. Vgl. auch H.-C. Brennecke, Chalkedonense und Henotikon, in: Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft), hg. v.

meier unterscheidet zwei grundlegende Tendenzen, wonach eine Gruppe der Bischöfe das Werk von Chalcedon auf die Bewahrung von Nicaea ausgerichtet sah, während andere Bischöfe dem Konzil einen eigenen Wert zumaßen.<sup>188</sup> Die erste Gruppe sah die Bedeutung der Glaubensdefinition allein als Bestätigung von Nicaea, manchmal auch als Schutz oder Erneuerung des Nicaenums gegen häretische Bedrohungen.<sup>189</sup> Epiphanius von Perge, der die Bedeutung der Glaubensdefinition am deutlichsten relativierte, hielt fest, dass die Briefe von Cyrill und Leo an die Bischöfe nicht an das Volk gerichtet seien und dass die Glaubensdefinition dem Kampf gegen Eutychianismus und Nestorianismus diene. Er vermittele seiner Gemeinde nur das Nicaenum als Glaubensbekenntnis.<sup>190</sup> Die relativ geringe Bedeutung, welche die Glaubensdefinition erfuhr, entsprach ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche. Alypius von Caesarea musste gestehen, dass er die Akten gar nicht kannte und nur die Glaubensdefinition gelesen, geprüft und angenommen habe.<sup>191</sup> Bereits im Blick auf Leo von Rom hat sich gezeigt, dass eine weitgehende Unkenntnis über das Konzil und seine Beschlüsse nicht außergewöhnlich waren. Der konkrete Inhalt der Glaubensformel wurde zu diesem Zeitpunkt in weiten Kreisen für unerheblich betrachtet im Vergleich mit dem Bekenntnis von Nicaea. Nachdem der konkrete Konflikt gelöst war und sowohl der Eutychianismus als auch noch einmal der Nestorianismus verurteilt worden waren, kehrten die Kirchen zum Alltag zurück.

Dagegen vertrat der Apocrisiar von Leo, Julian von Cius, eine dezidierte Wertschätzung der Glaubensdefinition als eigenständiges Werk. Er stellte in seiner Antwort weitgehend die römische Position dar und bekräftigte, dass die Konzilsväter unter der Eingabe des Heiligen Geistes den orthodoxen Glauben festgesetzt hätten und Gott selbst am Konzil durch seine unsichtbare Kraft gegenwärtig gewesen sei.<sup>192</sup> Julian unterstrich damit ihre autoritative Bedeutung und diese Bedeutung wurde auch in anderen Antworten geteilt,<sup>193</sup> selbst

---

J. van Oort / J. Roldanus u.a. Leuven 1998, 24–53, 31: „Die erste erkennbare kirchliche Rezeption von Chalkedon ignoriert – ebenso wie schon Kaiser Markian bei seinem Versuch einer Befriedung Palästinas – die eigentliche christologische Formel der Synode!“

188 Grillmeier, *Jesus der Christus* 2,1, 221–266.

189 So explizit Epiphanius von Perge, *Codex encyclicus* 31 (ACO II,5, 58f.), der festhielt, dass Chalcedon der Bekämpfung der Häretiker diene. Auch die Bischöfe von Armenia *Codex encyclicus* 36 (ACO II,5, 70) betonten, die Glaubensdefinition diene der Häretikerbekämpfung.

190 *Codex encyclicus* 31 (ACO II,5, 58).

191 *Codex encyclicus* 28 (ACO II,5, 76).

192 *Codex encyclicus* 34 (ACO II,5, 66).

193 Etwa auch die Bischöfe von Sardis, *Codex encyclicus* 30 (ACO II,5, 57) betonten die Inspiration des Konzils und seine Heiligkeit.

wenn der konkrete Inhalt wenig Beachtung erhielt. Die Autorität des Konzils und seine Entscheidungsgewalt waren für die Mehrzahl der Bischöfe entscheidender als die konkrete Formel. Die Mehrheit der Bischöfe achtete die Glaubensdefinition als normative Entscheidung eines kirchlichen Reichskonzils, die nicht nach Belieben kritisiert und umgestoßen werden konnte, ohne ihr allerdings deswegen entscheidende Bedeutung für die Zukunft zu beschneiden. Sie sahen die Bedeutung der Formel in der Abwehr einer konkreten häretischen Bedrohung aber nicht darüber hinaus. Damit unterschied sich die Wahrnehmung der Formel kaum von derjenigen nach dem Konzil von Nicaea, wo der bewusste Rückgriff auf die konkrete Formel auch Jahrzehnte brauchte. Die weiterreichende Relevanz der neuen Formel war keineswegs klar, sondern für die Beteiligten war die unmittelbare Bedeutung in der Ausgrenzung der Gegner entscheidend.<sup>194</sup> Einige Antworten betonten die formale Korrektheit des Konzils und hoben es von der Gewaltanwendung in Ephesus (449) ab. Diese Voten erinnerten an die große Zahl der Bischöfe, welche einmütig beschlossen und dabei die Tradition der früheren Konzile gewahrt hätten. Die Kritik von Timotheus Aelurus an der Definition, die einen so umfangreich abgestützten Beschluss darstelle, wurde explizit verurteilt.<sup>195</sup>

Eindeutig betonten die Bischöfe ihre Loyalität zur Kirche und zum Kaiser und baten ihn für seinen Einsatz für die Kirche.<sup>196</sup> Die Tatsache, dass der neue Kaiser die Bischöfe um ihre Meinung fragte, bestärkte sie in ihrer Treue zur kaiserlichen Religionspolitik. Besonders eklatant ist in diesem Sinne die Äußerung der Bischöfe aus der Syria secunda, welche Mt 16,18 auf den Kaiser anwendeten und ihn den Petrus nannten, auf dessen Felsen Christus die Kirche bauen wolle.<sup>197</sup> Diese reichskirchliche Grundhaltung ist durch den Kontext bestimmt als Loyalitätsbezeugung zum neuen Kaiser. Sie zeigt aber auch, dass sich die Anbindung an den Kaiser für die Kirche nach Chalcedon weiter festigte.

Alois Grillmeier hat aus der Tatsache, dass die Antworten kaum auf den Inhalt der Erklärung Bezug nahmen, ein mangelndes Verständnis für die Inno-

194 Die bleibende Bedeutung der Glaubensdefinition wurde vermutlich erst in der dezidierten Rückbesinnung auf die Definition und ihre Durchsetzung unter Kaiser Justin ab 518 deutlich. Davor war sie in ihrer Bedeutung an ihren Entstehungszusammenhang, die Bekämpfung von Eutychianismus und Nestorianismus, gebunden.

195 So von den Bischöfen von Sardis, Codex encyclicus 30 (ACO II,5, 57).

196 Vgl. Grillmeier, Jesus der Christus 2,1, 231: „Man findet in der patristischen Literatur sonst kaum soviel Reichskirchenfreudigkeit und Kaiserhuldigung zusammen auf einem Platz als gerade in CE. In manchen Briefen drückt sich die Reichskirchentheologie stärker aus als die Lehre von der Menschwerdung Christi.“

197 Codex encyclicus 22 (ACO II,5, 38).

vationskraft der Formel geschlossen.<sup>198</sup> Tatsächlich widerspiegelt der *Codex* bis zu einem gewissen Grad, dass die Bischöfe sich bereits am Konzil nicht durch überschäumende theologische Spekulationsfreudigkeit auszeichneten. Auch gab es noch keine klare Bestimmung, was unter einer Hypostase zu verstehen ist und wie sie sich zur Person und Natur verhält. Die Anfrage des Kaisers gab allerdings keinen direkten Anlass, die theologische Bedeutung und Leistungsfähigkeit der Formel zu erläutern. Wie in Kapitel drei deutlich geworden ist, war die Formel auch nicht ganz neu, sondern baute bewusst bereits bekannte Formulierungen ein und erschien vielen wohl auch deshalb nicht erklärungsbedürftig. Die Tatsache, dass Bischöfe wie Basilius von Seleucia, bei dem ein vertieftes Verständnis der Formel vorausgesetzt werden kann, dieses nicht im *Codex* einfließen ließen, ist eine Warnung, aus den Reaktionen zu direkt auf das Verständnis der Formel zu schließen.

Die Beispiele von Rom und Caesarea haben aber auch mangelnde Kenntnis über die Vorgänge und teilweise auch die Definition in den ersten Jahren nach dem Konzil aufgezeigt. Es ist davon auszugehen, dass es sich dabei nicht um Einzelfälle handelte. Ein weiterer Faktor, der für die spärlichen theologischen Erörterungen verantwortlich sein könnte, war der Umstand, dass der Widerspruch gegen das Konzil bis zu diesem Zeitpunkt vor allem durch Mönche und die Volksmenge in Alexandria und Palästina erfolgt war und gerade in Alexandria nur in beschränktem Maß auf theologischen Argumenten beruhte. Diese Rückmeldungen der Bischöfe gaben Kaiser Leo denn auch keinen Anstoß, sich in seiner Amtszeit aktiv um eine Aussöhnung mit den Kritikern zu kümmern.

### 5.2.2 *Encyclicon und Gegenencyclicon des Basiliscus (475/476)*

Der Regierungswechsel von Kaiser Leo zu seinem Nachfolger Zeno 474 verlief turbulent.<sup>199</sup> Als Kaiser Leo einen ersten Versuch unternahm, einen Kandidaten für seine Nachfolge als Caesar aufzustellen, Patricius/Ardabur, der Sohn des *magister militum* Aspar, wurde dieses Vorhaben durch einen Volksaufstand durchkreuzt, den der Vorsteher der Akoimeten, Marcellus, organisiert haben soll. Patricius und seine Familie mitsamt seinem mächtigen Vater wurden ermordet. Darauf hob Kaiser Leo seinen gleichnamigen Enkel Leo im Kindesalter auf den Thron, der aber bald starb. Die Regierungsgeschäfte führte dessen Vater Zeno, nach dem Tod des Sohnes rückte der Vater auf den Thron nach und

198 Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus* 2,1, 254–260. Grillmeier anerkennt allerdings, 257, dass auch die Kenntnisse über die Glaubensdefinition sehr gering waren.

199 Vgl. Evagr., *H. e.* 111,1–3 (99f. Bidez/Parmentier); *Ps.-Zach., Chron.* v,1 (CSCO 83, 209f. Brooks).

der aus Isauria stammende Zeno wurde neuer Alleinherrscher. Der neue isaurische Kaiser wurde jedoch durch den Bruder der Kaiserinwitwe Verina herausgefordert. Basiliscus, ein ehemaliger *magister militum*, wurde zum Gegenkaiser erhoben und vertrieb Zeno aus Konstantinopel.<sup>200</sup> Auch kirchenpolitisch wurde Basiliscus aktiv, indem er sich von einer Delegation von Mönchen aus Alexandria überzeugen ließ, Timotheus Aelurus aus dem Exil zurückkommen zu lassen. Einer der Gründe für dieses Vorgehen war, dass Basiliscus seine Unterstützung primär in den verbliebenen konzilskritischen Kreisen hatte und durch die Unterstützung von Timotheus Aelurus den Rückhalt in Alexandria sichern wollte. Timotheus Aelurus zog darauf in einem Triumphzug in Konstantinopel ein, wo er sich mit Paulus von Ephesus und Petrus Fullo von Antiochia traf, die – möglicherweise auf die Initiative des Chalcedoniers Gennadius von Konstantinopel – ihre Ämter verloren hatten.<sup>201</sup> Dagegen weigerte sich der Bischof von Konstantinopel, Acacius, mit Timotheus Gemeinschaft zu halten. Timotheus zog weiter in Richtung Alexandria. Unterwegs setzte er an einer Synode in Ephesus Petrus Fullo<sup>202</sup> und Paulus von Ephesus wieder in ihre Ämter ein. Basiliscus ermunterte Timotheus dazu, ein neues Glaubensedikt, das sogenannte *Encyclicon*, zu verfassen.<sup>203</sup> Bei der Rückkehr von Timotheus

200 Evagrius, der Zeno denkbar schlecht darstellt, erklärt, Zeno habe sich als mutloser Feigling einfach in die Flucht schlagen lassen. Vgl. Evagr., H. e. III,3 (100 Bidez/Parmentier).

201 Bei Paul von Ephesus ist nicht ganz klar, ob tatsächlich Gennadius seine Absetzung bewirkt hat, vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 322, Anm. 326.

202 Theodor Lector, *Epitome* 390. Vgl. R. Kosiński, Peter the Fuller, Patriarch of Antioch (471–488), *Byzantinoslavica* 68 (2010), 49–73, hier 57. Petrus Fullo kam im Gefolge von Zeno nach Antiochia, die Art ihrer Bekanntschaft ist unklar. Unter Basiliscus wurde Petrus Patriarch, Zeno exilierte ihn dann ein erstes Mal exiliert, ein weiteres Mal folgte. Kosiński zieht das enge Verhältnis von Zeno und Petrus Fullo in Zweifel, da beide Exilierungen von Petrus unter Zeno stattfanden.

203 Der Brief oder das *Encyclicon* ist in einer längeren Version (Ps.-Zacharias) und einer kürzeren (Evagrius) überliefert und in einer dritten, von Schwartz aufgeführten Version. Vgl. *Codex Vaticanus gr.* 1431. Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos, ed. E. Schwartz, *ABAW.PH* 22–26, München 1927. Die Versionen von Ps.-Zach., *Chron.* v,2 (CSCO 83, 211–213 Brooks) und Evagrius, H. e., III,4 (101–104 Bidez/Parmentier) sind an Timotheus Aelurus adressiert, die ausführlichere an die Metropolen und Völker der gesamten Ökumene. In der ausführlichen Version findet sich eine Attacke auf die Vorrangstellung von Konstantinopel, wie sie auch für die Synode in Ephesus von 476 bezeichnend ist, wo Timotheus Aelurus Paul von Ephesus wieder das Recht zusprach, die Metropolen Kleinasiens zu weihen. Eine solche Verordnung war sicher dazu angetan, Acacius gegen Timotheus einzunehmen. Acacius hatte Timotheus erst empfangen, weigerte sich dann aber, das *Encyclicon* zu unterzeichnen, wobei möglicherweise die chalcedonischen Mönche Druck auf ihn ausübten. Die Frage nach der ursprünglichen Fassung ist umstritten. Während Schwartz davon ausging, dass die kurze Form die ursprüngliche sei, die dann

Aelurus zog sich sein chalcedonischer Nachfolger Timotheus Salophaciolus in sein Kloster zurück.<sup>204</sup> In Alexandria traf Timotheus Aelurus allerdings auch auf Widerstand, weil er für einige zu mild mit denen umging, die sich den Chalcedoniern zugesellt hatte. Timotheus nahm sie, anders als nach dem Tode von Proterius, ohne weitere Forderungen auf, wenn sie Reue zeigten und die Glaubensdefinition und den *Tomus* verurteilten.<sup>205</sup>

Das *Encyclicon* verurteilte das Konzil von Chalcedon, stattdessen sollten die ersten vier Konzile mit Ephesus (449) Gültigkeit haben und insbesondere auch der dritte Brief Cyrills gegen Nestorius mit den Anathematismen als verbindliches Dokument des orthodoxen Glaubens gelten. Basiliscus forderte die Unterzeichnung des *Encyclicon* an den Synoden, was in der Regel ohne Widerstand geschah. In Konstantinopel weigerte sich allerdings Acacius von Konstantinopel, das *Encyclicon* zu unterzeichnen.

Dem neuen religionspolitischen Kurs des Basiliscus stellten sich in Konstantinopel neben Bischof Acacius besonders die Akoimeten entgegen.<sup>206</sup> Wie freiwillig der Einsatz des Acacius gegen Basiliscus war, ist umstritten, denn von Ps.-Zacharias wird Acacius einem antichalcedonischen Milieu zugeordnet.<sup>207</sup> Gegen die Annahme, Acacius sei aus Angst um die Vorrechte von Konstantinopel und durch den Druck der Mönche zur Verweigerung seiner Unterschrift unter das *Encyclicon* und zur Opposition gegen die Gemeinschaft mit Timotheus gekommen, hat Hanns-Christof Brennecke dargelegt, dass kaum opportunistische Motive ausschlaggebend waren. Acacius begab sich mit dieser Politik in die Isolation, da die Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jerusalem alle das *Encyclicon* unterzeichneten. Er hatte also eher mit seiner Absetzung

---

anlässlich der Synode von Ephesus 476 ausgeweitet wurde, wobei es etwa um die Interessen des Bischofs von Ephesus ging, geht Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople, 177–179*, davon aus, dass die radikalere Fassung das Original darstellt, das für die Situation in Konstantinopel adaptiert wurde.

204 Timotheus Aelurus brachte auch die Überreste von Dioscur nach Alexandria, die er ehrenvoll bei den Bischöfen von Alexandria bestatten ließ. Nicht viel später bedrängte allerdings Papst Simplicius den zurückgekehrten Timotheus Salophaciolus, Dioscur wieder aus den Diptychen zu streichen.

205 Ps.-Zach., Chron. v,4 (CSCO 83, 217 Brooks).

206 Vgl. dazu auch die *Vita Danielis Stylitae* 70–84 (121–217 Delehaye).

207 Ps.-Zach., Chron. iv,11 (CSCO 83, 184f. Brooks). erklärt, Acacius sei vor seiner Wahl (472) Leiter eines Waisenhauses und überzeugter Konzilsgegner gewesen. Er habe Lieder komponiert und eine Schar von Leuten angezogen, welche nicht mit Gennadius Eucharistiegemeinschaft halten wollten. Auch habe er angekündigt, er werde den *Tomus Leonis* und Chalcedon annullieren. Diese Angaben lassen sich durch die Aktivitäten von Acacius nicht bestätigen, es ist aber möglich, dass gewisse Leute solche Hoffnungen in ihn setzten.

zu rechnen als mit der Durchsetzung seines Widerstandes.<sup>208</sup> Die Zuschreibung von antichalcedonischen Sympathien bei Pseudo-Zacharias lässt sich gut dadurch erklären, dass er nach 518 aufgrund seiner Verdammung als Konzilskritiker galt.

Der Widerstand in Konstantinopel kam für Basiliscus ausgesprochen ungünstig, da Zeno ein Heer zusammengeschart hatte und sich an die Rückeroberung des Thrones machte. In dieser Situation war Basiliscus auf den Rückhalt in der Hauptstadt angewiesen. Deshalb wiederrief er das *Encyclicon* mit einem *Antienyclicon*. Sein Schicksal konnte er damit allerdings nicht mehr günstiger gestalten. Zeno kehrte zurück und ließ seinen Gegner und dessen Familie verhaften und umbringen.<sup>209</sup> Damit blieb die Religionspolitik des Basiliscus ein kurzes Intermezzo. Entscheidend war, dass er als Kaiser in eigener Regie einen Erlass über den orthodoxen Glauben herausgegeben hatte und dieses Vorgehen grundsätzlich akzeptiert worden war. Sein *Encyclicon* bereitete in diesem Sinne den Weg für das *Henoticon* Zenos und die nachfolgenden kaiserlichen Glaubensedikte mit ihren aktiven Eingriffen in die Festsetzung kirchlicher Orthodoxie.<sup>210</sup>

### 5.2.3 Kaiser Zeno (474–491) und das Henoticon (482)

Nachdem sich Zeno nicht ganz vorhersehbar 476 gegen Basiliscus durchgesetzt hatte, ließ er dessen Politik rückgängig machen. Der erneute Linienwechsel bei der Rückeroberung des Thrones durch Zeno führte zu erneuten Konflikten.<sup>211</sup> So wurden die unter Basiliscus zurückgerufenen Bischöfe Paul von Ephesus und Petrus Fullo von Antiochia wieder ins Exil geschickt und die exilierten Bischöfe zurückgeholt. Von der Absetzung wäre auch Timotheus Aelurus betroffen gewesen, allerdings war er bereits so krank und schwach, dass Zeno darauf verzichtete, ihn zu exilieren. Man ließ ihn aufgrund seines absehbaren

208 Brennecke, Chalkedonense und Henotikon, 24–53. Allerdings war Acacius der erste, der explizit zu diesem Dokument Stellung beziehen musste.

209 Vgl. Ps.-Zach., Chron. v,5 (CSCO 83, 219 f. Brooks); Evagr., H. e. III,7 (107 Bidez/Parmentier). Evagrius bietet den Text des Antienyclicon.

210 Vgl. auch E. Dovere, L'EGKUKLION BASILISKOU. Un caso di normativa imperiale in Oriente su temi di dogmatica teologica, in SDHI 51 (1985) 153–188; H.-C. Brennecke, Chalkedonense und Henotikon, 43, Anm. 100 hat allerdings zu Recht im Blick auf das *Henoticon* darauf aufmerksam gemacht, dass die Kaiser schon davor manchmal Edikte über den Glauben herausgegeben hatten, ohne diese auf eine Synodalentscheidung abzustützen, besonders relevant das Edikt *Cunctos Populos* von Theodosius I.

211 CI I,2,16 eine Constitution vom 17. Dezember 476 an den *praefectus praetorio per Orientem*. Das Gesetz setzt die Neuerungen von Basiliscus ausser Kraft und bestätigt explizit die Privilegien von Konstantinopel, etwa das Recht, den Metropolit der Diözese Asia zu weihen.



Endes bis zu seinem Tod im Folgejahr im Amt.<sup>212</sup> Damit ergab sich allerdings das Problem nach dem rechtmäßigen Bischof. Da Timotheus Aelurus im Amt gestorben und nicht abgesetzt worden war, ergriffen seine Anhänger die Gelegenheit, einen Nachfolger zu weihen, den Erzdiakon Petrus Mongus (477–490). Zeno dagegen erließ den Befehl, ihn zu verhaften, und erzwang die Rückkehr von Timotheus Salophaciolus, der während der Exilierung von Timotheus Aelurus den Bischofsthron innegehabt hatte.

Petrus Mongus konnte entkommen und hielt sich in Alexandria bis zum Tode von Timotheus Salophaciolus versteckt. Christopher Haas hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich der Aufenthalt in Alexandria anstatt in einem der Klöster in der Umgebung aus den mangelnden Beziehungen von Petrus zum Mönchtum erklärt, was später auch seinen mangelnden Rückhalt bei diesen Gruppen erklärt.<sup>213</sup> Als Timotheus Salophaciolus krank wurde, bemühte er sich, rechtzeitig einen chalcidonischen Nachfolger vom Kaiser absegnen zu lassen und schickte eine Delegation nach Konstantinopel. Der Leiter der Gesandtschaft war der alexandrinische Finanzverwalter Johannes Talaia, wie Timotheus Salophaciolus aus dem Tabennisi-Kloster in Canopus, und gut mit dem *magister officiorum* Illus bekannt, der seine Gesandtschaft unterstützte. Illus stand allerdings beim Kaiser als potentieller Usurpator in Verdacht, was Johannes Talaia ebenfalls in den Konspirationsverdacht gegen den Kaiser hinein zog. Die Delegation erhielt vom Kaiser nur unter der Bedingung Unterstützung, dass Johannes nicht selbst Bischof würde. Dies hätte in den Augen des Kaisers eine zusätzliche Machtbasis für den potentiellen Usurpator Illus in Alexandria bedeutet. Bei seiner Rückkehr nach Alexandria brach Johannes allerdings den Eid an den Kaiser und ließ sich selbst zum Bischof weihen.<sup>214</sup> Zeno ließ ihn darauf absetzen und Johannes floh erst nach Antiochia und dann nach Rom (in Anlehnung an Athanasius), wo er Papst Simplicius bat, sich für ihn einzusetzen und gegen den Konzilsgegner Petrus Mongus zu intervenieren.

Die Absetzung von Johannes Talaia bot für die Konzilskritiker um Petrus Mongus die Gelegenheit, ebenfalls beim Kaiser zu intervenieren mit der Bitte, den bereits geweihten Petrus als rechtmäßigen Bischof anzuerkennen. Der Kaiser erklärte sich bereit, dessen Wahl anzuerkennen, wenn Petrus ein Eini-

<sup>212</sup> Liberatus, Brev. 16 (ACO II, 5, 125, 13–15). behauptet, dass Timotheus Aelurus Selbstmord begangen habe, als er von Zenos Rückkehr gehört habe. Diese Version bezeugt aber sonst keine Quellen.

<sup>213</sup> Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 260. Ders., *Patriarch and People: Peter Mongus of Alexandria and Episcopal Leadership in the Late Fifth Century*, J ECS 1,3 (1993), 297–316.

<sup>214</sup> Ps.-Zach., Chron. v, 6f. (CSCO 83, 222 f. Brooks); Evagr., H. e., III, 12 (109 f. Bidez/Parmentier).

gungsdokument unterschrieb, das sogenannte *Henoticon*.<sup>215</sup> Dieses Dokument an Petrus Mongus ist dem Tonfall nach ein Brief, der für die Einheit wirbt. Der Verfasser war vermutlich Acacius von Konstantinopel, auch wenn der Brief im Namen des Kaisers an Petrus ging. Es handelt sich, wie Elio Doveve gezeigt hat, der Sprache und dem Charakter nach nicht um einen normativen Text.<sup>216</sup> Allerdings war das *Henoticon* mehr als nur eine freundschaftliche Einladung, da der Kaiser und Acacius Petrus, der als Häretiker verurteilt war, nur dann als rechtmäßigen und orthodoxen Bischof zu akzeptieren bereit waren, wenn er dem *Henoticon* zustimmte.

Inhaltlich machten Acacius und Zeno weitgehende Zugeständnisse.<sup>217</sup> Das *Henoticon* definierte die verbindliche Tradition als die Konzile von Nicaea und Konstantinopel, später wird noch erwähnt, dass dieser Glaube in Ephesus bestätigt worden sei. Explizit werden die Anathematismen von Cyrill als orthodox anerkannt, allerdings nicht als verbindlich deklariert. Nestorius und Eutyches werden wiederum verurteilt. Alles, was gegen den genannten Glauben geäußert worden sei, in Chalcedon oder anderswo, sei verdammt. Explizit wird das eine Subjekt aller Aktionen gegen Leos *Tomus* festgehalten. Dagegen wird im *Henoticon* nicht die cyrillianische Formel von der einen inkarnierten Natur des Logos verwendet und auch die Primatsstellung von Konstantinopel nicht in Frage gestellt. Das *Henoticon* zeigt sich mit diesen Zugeständnissen unter gleichzeitiger Bewahrung des Konzils pragmatisch bestimmt. Für

215 Vgl. Ps.-Zach., Chron. v,8 (CSCO 83, 227–231 Brooks); Evagr., H. e. 111,14 f. (111–114 Bidez/Parmentier); Liberatus, Brev. 17 (ACO 11,5, 127,17–129,2). E. Schwartz hat eine alternative Version mit einem kleinen Zusatz ediert, Vgl. Vaticanus graecus 1431, 54. Blaudeau hat vermutet, dass insbesondere die Gefahr vor einer Solidarisierung Ägyptens mit dem potentiellen Usurpator Illus Zeno dazu gebracht hatte, den Ägyptern entgegen zu kommen und ihnen ihren Wunschbischof zuzugestehen. Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 469.

216 Vgl. zum Stil und Charakter E. Doveve, *L'Enotico di Zenone Isaurico. Preteso intervento normativo tra politica religiosa e pacificazione sociale*, in SDHI 54 (1988) 170–190. Die Bezeichnung Gesetz ist für das *Henoticon* gemäß Doveve problematisch, weil es von der Formulierung her nicht dem Charakter eines Gesetzes entspricht. Es fehlen beispielsweise die üblichen Androhungen von Konsequenzen im Falle einer Nichtbeachtung des Briefes, die für die kaiserliche Gesetzgebung entscheidend waren. Das Dokument lädt zur Einheit ein, es befiehlt sie nicht. Es finden sich darin zudem Abschnitte wie, „Betet für mich, Brüder“, die klar gegen eine Intention als kaiserliches Gesetz sprechen. Doveve, *L'Enotico*, 187. Allerdings kam es in der faktischen Anwendung einem Gesetz sehr nahe, da die Verweigerung, das *Henoticon* anzuerkennen zum Amtsverlust führte oder die Kandidaten gar nicht erst Bischöfe wurden.

217 Während Martyrius im Jerusalem und bei der Konzilspartei als einer der ihren gezählt wird, beschreibt Ps.-Zach., Chron., v,6 (CSCO 83, 220 f. Brooks) ihn als Konzilsgegner. Sein Ansatz war dadurch gekennzeichnet, dass er Chalcedon übergang und die Tradition an den ersten drei Konzilen festmachte.

den Kaiser und Acacius waren die Geltung und die Bedeutung eines einzelnen Dokuments verhandelbar zugunsten des übergeordneten Ziels kirchlichen Friedens und kirchlicher Einheit. Gegen eine zu konzilskritische Interpretation des *Henoticons* hat Hanns-Christof Brennecke gehalten, dass die Grundintention die Bewahrung des Konzils in einer reduzierten Variante war.<sup>218</sup> Zugleich wurden die vehementen Proteste gegen das Konzil ernst genommen und ein Schritt zurück zu den allseits anerkannten Bekenntnissen als den allein verbindlichen gemacht, ohne damit die Geltung des Konzils an sich aufzugeben.

Petrus Mongus konnte die Akzeptanz des *Henoticons* in Ägypten durchsetzen und sich damit seinen Bischofsthron sichern, allerdings verlor er die Unterstützung einer Gruppe extremer Konzilskritiker. Diese Mönche, die als Acephali<sup>219</sup> bezeichnet wurden, hielten sich von der Gemeinschaft mit Petrus fern.<sup>220</sup> Dabei handelte es sich vermutlich um ähnliche Kreise wie diejenigen, welche Timotheus Aelurus für zu lax gegenüber den ehemaligen Anhängern des Proterius gehalten hatten. Sie waren so bedeutend, dass Petrus Mongus ihrem Druck zumindest teilweise nachgab und die Glaubensdefinition und den *Tomus* in Alexandria öffentlich verdammt und dies auch schriftlich bestätigte.<sup>221</sup> Gegenüber Konstantinopel berief er sich dagegen auf das *Henoticon* und anerkannte Chalcedon als Reichskonzil.<sup>222</sup> Dazu bemühte Petrus Mongus sich, die in Chalcedon verlorene Vormachtstellung zurückzuerobern und sich selbst als Garanten der neu etablierten kirchlichen Gemeinschaft auf der Basis des *Henoticons* zu stilisieren.<sup>223</sup> Die Nachfolger von Petrus Mongus behielten das *Henoticon* und die allgemeine Kirchengemeinschaft bei. Erst Johannes von Alexandria (505–516) verurteilte das Konzil explizit in einem Klima, das für die Konzilskritiker sehr günstig war.

Die Konzilsbefürworter in Konstantinopel, besonders die Akoimeten, sahen das *Henoticon* als Verrat am Konzil. Unterstützung suchten sie in Rom, das

218 Brennecke, Chalkedonense und Henotikon, 47 f.

219 Die Kopflosen, weil sie auf eine hierarchische Organisation verzichteten.

220 Vgl. Ps.-Zach., Chron. VI,1–3 (CSCO 87, 2–6 Brooks). Die Bevölkerung der Stadt war aber auf der Seite von Petrus und die Mönche zogen sich in ihre Klöster zurück.

221 Dies anerkannte Severus, vgl. Schwartz, Publizistische Sammlungen, 200. Für Severus war es aber nicht ausreichend radikal, das Petrus nicht die Gemeinschaft mit denjenigen Bischöfen brach, welche sich zu Chalcedon bekannten.

222 Aus pragmatischen Gründen konnte Petrus Chalcedon eine heilige ökumenische Synode bezeichnen, vgl. Evagr., H. e. III,17 (115 Bidez/Parmentier).

223 Vgl. dazu den bei Ps.-Zacharias überlieferten Brief an den Nachfolger des Acacius, Fravitta von Konstantinopel. Vgl. Ps.-Zach., Chron. VI,6 (CSCO 87, 8 f. Brooks) und Blaudeau, Alexandria et Constantinople, 325.

vehementen Protest gegen das *Henoticon* erhob. Zu Konflikten führte das *Henoticon* besonders in Antiochia. Calandio von Antiochia, ein überzeugter Vertreter des Chalcedonense, lehnte die Gemeinschaft mit Petrus Mongus ab und wurde dabei durch Illus, den *praefectus praetorio per Orientem*, unterstützt, den der Kaiser als Usurpator fürchtete. Aufgrund seiner aktuellen Machtlosigkeit in Antiochia ließ der Kaiser Calandio gewähren. Nach dem Sturz von Leontius und Illus wurde Calandio allerdings als Hochverräter in die Oasis deportiert, und Zeno holte Petrus Fullo wieder als Bischof von Antiochia zurück.<sup>224</sup> Mit Calandio wurden zehn weitere Bischöfe der Diözese exiliert, die sich weigerten, die Politik des *Henoticons* mitzutragen.<sup>225</sup> Sie wurden durch Bischöfe ersetzt, die das *Henoticon* mittrugen, vielfach aber der Glaubensdefinition kritisch gegenüberstanden und zunehmend die klare Verurteilung des Konzils forderten. Durch die zunehmende Zahl der Konzilskritiker im Bischofsamt wich die Bereitschaft zu Kompromissen und zugleich wuchs der Druck, das Konzil und den *Tomus* eindeutig zu verurteilen.

Die wechselhafte Karriere von Petrus Fullo von Antiochia widerspiegelt die unterschiedlichen Faktoren, welche die Akzeptanz und Amtsfähigkeit eines Bischofs beeinflussten. Nachdem Petrus eine Zeitlang einem Kloster in Chalcedon vorgestanden hatte, verließ er es aufgrund eines unbekannten Vergehens und kam nach Antiochia. In Antiochia fand er Anschluss bei antichalcedonischen Mönchen, die bei Theodor Lector als Anhänger des Apollinarius bezeichnet werden.<sup>226</sup> Nach Theodor Lector verurteilte Petrus alle, die nicht sagten, dass Gott gekreuzigt worden sei, und trieb eine Verurteilung von Bischof Martyrius als Nestorianer voran. Nach der Verurteilung von Martyrius wurde Petrus Fullo selbst Bischof. Er wurde aber schon bald aber wieder abgesetzt und in die Oasis gebracht, offenbar aufgrund seines Glaubens. Er konnte aber nach

224 Vgl. Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, 202–210. Evagr., H. e. III,16 (114 Bidez/Parmenier) über die Absetzung von Calandio aufgrund seiner Beziehungen zu Illus und Leontius. Ps.-Zach., Chron. VII,10 (CSCO 87, 50 Brooks) gibt an, dass Philoxenus Calandio angeklagt habe.

225 Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle* (CSCO 127), Louvain 1953, 5. Im Jahre 484 wurden zehn Bischöfe abgesetzt, die das *Henoticon* nicht unterzeichneten: Calandio von Antiochia, Nestorius von Tarsus, Cyrus von Hierapolis, Johannes von Cyrus, Romanus von Chalcis, Eusebius von Samosata, Julian von Mopsuestia, Paulus von Constantina, Manos von Himeria, Andreas von Theodosiopolis. Die freien Bischofsstühle wurden durch Petrus mit Bischöfen besetzt, die das *Henoticon* unterstützten, allerdings auch eine teilweise antichalcedonische Haltung hatten wie etwa Philoxenus, der anstelle von Cyrus Bischof in Hierapolis wurde.

226 Theodor Lector, *Epitome* 390 (GCS.NF 3, 109 f. Hansen). CJ I,1,3,29 vom Juni 471 ist gegen antichalcedonische Mönche in Antiochia gerichtet, denen verboten wird, ihr Kloster zu verlassen.

Konstantinopel zurückkehren, wo er bei den Akoimeten Unterkunft fand.<sup>227</sup> Kurze Zeit später ermöglichte Basiliscus seine Rückkehr, wobei Petrus Fullo auch das *Encyclicon* unterschrieb. Zeno schickte ihn allerdings wieder ins Exil. Das *Henoticon* ermöglichte ihm aber noch einmal die Rückkehr, nachdem sein Amtsnachfolger Calandio aufgrund seiner Kooperation mit dem Usurpator Illus deportiert worden war. Petrus war also insgesamt in drei Phasen Bischof von Antiochia, zusammen aber nicht mehr als fünf Jahre: 471; 475–476/77 sowie unter dem *Henoticon* 485–488. Während seiner ersten Amtszeit ist kein expliziter Konflikt über das Chalcedonense bekannt, aber er verurteilte diejenigen, welche die Rede vom gekreuzigten Gott ablehnten. In der zweiten Amtszeit kam er durch die Unterschrift unter das *Encyclicon* von Basiliscus mit ihrer Verurteilung von Chalcedon an die Macht. Erste Konflikte um das erweiterte Trishagion kamen auf. Weitere explizit antichalcedonische Äußerungen sind jedoch nicht bekannt. In der dritten Amtszeit war das *Henoticon* die verbindliche Größe, der Petrus zustimmte. Diese Zustimmung brachte ihn aber bei dezidierten Konzilskritikern wie Philoxenus von Mabbug, Severus, Petrus Iberus und Johannes Rufus in Verruf.<sup>228</sup> Die bleibende Bedeutung von Petrus bestand in seinen liturgischen Neuerungen, unter anderem die Einführung einer erweiterten Form des Trishagions<sup>229</sup> und die Rezitation des Nicaenums in der Eucharistiefeier.<sup>230</sup> Petrus setzte seine theologische Position weniger durch

227 Es könnte sich dabei auch um eine Art erleichtertes Exil im Kloster handeln, wie es für Kleiriker gut bezeugt ist, vgl. J. Hillner, *Monastic Imprisonment in Justinian's Novels*, *J ECS* 15,2 (2011), 205–237.

228 Vgl. Joh. Rufus, *Plerophoriae* 22 (PO 8, 49 f. Nau) sowie Th. Hainthaler, *Christologische Positionen der Patriarchen auf dem Thronos von Antiochien*, in: Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2,3: *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien* 451–600, 292–308; Kosiński, *Peter the Fuller*, 68.

229 Die mit *σαυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* erweiterte Formel (*Ἅγιος ὁ θεός, Ἅγιος ἰσχυρός, Ἅγιος ἀθάνατος*) sollte 512 von den Mönchen um Severus von Antiochia auch in Konstantinopel angestimmt werden und löste einen Aufstand aus, der Kaiser Anastasius beinahe den Thron gekostet hätte. 519 propagierten auch die konzilstreuen scythischen Mönche die Formulierung in Konstantinopel und riefen damit erst Widerstand bei Justinian hervor, bevor dieser die Formulierung selbst propagierte, um eine Annäherung mit den Konzilskritikern zu erreichen. Genauer zu den Unruhen um das Trishagion vgl. Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, 243 f.; F. Haarer, *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006, 156 f.; M. Meier, *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2009, 269–288.

230 Gemäß Theodor Lector, *Epitome* 427 f. (GCS.NF 3, 118 Hansen) kamen noch weitere liturgische Neuerungen dazu, die wichtigste bestand in einer Anrufung der Theotokos in jedem Gebet. Vgl. Theodor Lector, *Epitome* 547 (GCS.NF 3, 155 Hansen). Unter Theodosius von Alexandria (536–567) wurden diese Neuerungen für die antichalcedonischen Kirchen verbindlich. Gemäß Kosiński ist die Erweiterung des Trishagions die aussagekräftigste

harte Abgrenzung gegen das Konzil durch als vielmehr in der Umsetzung seiner theologischen Präferenzen in der Liturgie.

Die Bilanz des *Henoticons* fiel gemischt aus. Einerseits gelang es, die Lage in Ägypten zu stabilisieren und alle Patriarchen in Kommunionsgemeinschaft zu bringen.<sup>231</sup> Andererseits führte diese Politik des Kompromisses zu einer Radikalisierung der Flügel beider Seiten, welche die Einigung rasch wieder brüchig machte. Inhaltlich hatte das *Henoticon* die Bedeutung des Konzils stark zurückgenommen, ohne es ganz aufzugeben. Die Glaubensdefinition wurde nicht mehr als konstitutiv für den orthodoxen Glauben gesehen und die maßgebliche kirchliche Tradition wurde auf die konsensfähigen Konzile beschränkt, wobei Ephesus nur am Rande erwähnt wird. Das *Henoticon* verzichtete aber genauso darauf, neue Formeln in Sinne der Konzilskritiker zu etablieren.

Auch die heutige Beurteilung des *Henoticons* fällt zwiespältig aus, ihm wird eine durchzogene Bilanz zugeschrieben.<sup>232</sup> Aus pragmatischer Sicht ermöglichte das *Henoticon* eine vorübergehende Gemeinschaft aller Patriarchate des Ostens, theologisch wird die Entwicklung mit dem *Henoticon* je nach Position als einen Schritt zurück oder einen Schritt in die richtige Richtung gewertet.<sup>233</sup> Längerfristig ermöglichte die Kompromisspolitik keine Einigung, weil

---

christologische Aussage von Petrus. Mit dieser Einfügung und der Anrufung der Theotokos in der Liturgie setzte er seine Akzente. Vgl. Peter the Fuller, Patriarch of Antioch (471–488), *Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines*, 68,1–2 (2010), 49–73,70.

231 Schon in den neunziger Jahren fiel die Gemeinschaft wieder auseinander, da die Patriarchen von Alexandria und Antiochia zu einer öffentlichen Verurteilung von Chalcedon übergingen. Darauf hielten Jerusalem und Konstantinopel gemeinsam Gemeinschaft und Alexandria und Antiochia, Rom stand ganz abseits. Unter Flavian II. trat Antiochia wieder in Gemeinschaft mit Konstantinopel und Jerusalem.

232 Vgl. etwa Price, *The Acts of Constantinople*, 3: „In all, the Henotikon was a confused and confusing document“. Price gibt aber zu, dass es vorerst auf der Ebene der Patriarchate den Frieden für den Osten gewährleistete. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 469, ist der Ansicht, das *Henoticon* habe säkulare Überlegungen in die Kirchenpolitik hineingetragen, weil er das *Henoticon* als Zugeständnis des Kaisers an die Alexandriner und Antiochener unter Petrus Fullo wertete, damit sie nicht dem potentiellen Usurpator Illus ihre Unterstützung zuwandten. Zeno hatte während seiner gesamten Regierungszeit immer wieder mit Usurpatoren zu kämpfen. Vgl. Evagr., *H. e.* 111,24–27 (122–124 Bidez/Parmentier).

233 Vgl. Brennecke, *Chalkedonense und Henotikon*, 47. Brennecke charakterisiert das *Henoticon* aufgrund von seinem „deutlichen Kompromisscharakter theologisch in jeder Hinsicht unbefriedigend und unbestreitbar auch ein Rückschritt hinter das einst in Chalcedon theologisch Erreichte.“ Brennecke macht aber auch darauf aufmerksam, dass dieses theologisch Erreichte eben nur scheinbar erreicht, weil nicht rezipiert war. Lorenzo Perrone weist darauf hin, dass es gar nicht deutlich ist und war, wem das *Henoticon* mehr Vorteile brachte. Selbst wenn es ursprünglich ein Entgegenkommen gegenüber den Konzilsgegnern darstellte, sah es ab den neunziger Jahren so aus, als würde das *Henoticon* eher

die extremen Flügel beider Seiten in der Abwehr des *Henoticons* mit seinem Kompromisscharakter eine Radikalisierung durchmachten und damit die Ausgleichspolitik erschwerten.<sup>234</sup> Knapp zwanzig Jahre später spitzte sich die Diskussion – nicht zuletzt aufgrund der politischen Situation mit dem Wechsel auf dem Thron – wieder auf die Alternative zwischen der Durchsetzung des gesamten Konzils oder seine offene Ablehnung zu.<sup>235</sup>

Inwiefern dieser nur kurzfristige Erfolg im Kompromisscharakter des *Henoticons* angelegt war, ist unklar.<sup>236</sup> Eindeutig ist, dass es keine theologische Klärung bot, sondern ein pragmatischer Weg war und auf die Durchsetzung einer bestimmten Position durch die kaiserliche Religionspolitik verzichtete. Insofern das *Henoticon* für den Einzelfall von Petrus Mongus in Alexandria entstand, ist die Tatsache, dass es sich zu einem über diesen Einzelfall hinausgehenden Modell entwickelte, als Erfolg zu werten. Der Verzicht auf die unbedingte Bedeutung des Chalcedonense eröffnete die Möglichkeit und die Notwendigkeit zu erneuter Diskussion und einer vertieften Auseinandersetzung um die Definition, wie sie erst in der Folge des *Henoticons* im sechsten Jahrhundert aufkam.

#### 5.2.4 *Das Acacianische Schisma (484–519)*

Das Acacianische Schisma und damit die Reaktion aus Rom auf das *Henoticon* soll hier eigens untersucht werden, weil in der Frage nach der Geltung des *Henoticons* der bisher weitgehend unterdrückte Konflikt um Kanon 28 von Chalcedon zwischen Konstantinopel und Rom offen ausbrach.<sup>237</sup> Die Frage,

---

den Befürwortern des Konzils zugutekommen und das Dokument dazu dienen, die Konflikte um das Konzil zu besänftigen. Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem hielten unter dem *Henoticon* Gemeinschaft, während die expliziten Konzilsgegner marginalisiert waren. Vgl. Perrone, *La chiesa di Palestina*, 151.

234 Vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 15 f.

235 Euphemius von Konstantinopel (490–496) deklarierte an einer Synode 492 öffentlich die Geltung der Glaubensdefinition, wurde aber vier Jahre später unter dem Vorwurf des Nestorianismus abgesetzt. Allerdings repräsentierte auch sein Nachfolger Macedonius (496–511) die chalcedontreue Linie in Konstantinopel, was ebenfalls zur Absetzung führte. In Antiochia verfocht nach Calandio auch Flavian II. (498–512) Sympathien für das Konzil, während Philoxenus von Mabbug/Hierapolis vehement gegen Flavian II. intrigierte.

236 Vgl. A. van Roey, *Les débuts de l'église jacobite*, in: Grillmeier/Bacht, *Das Konzil von Chalcedon* 2, 339–360, hier 339: „L'Hénotique manqua trop de franchise pour pouvoir contenir qui que ce soit. Personne en somme n'y trouva l'expression exacte de sa croyance.“

237 Vgl. Schwartz, *Publizistische Sammlung*, 214 f., über den hierarchischen und nicht dogmatischen Grund des Konflikts. J.-A. Kötter, *Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike*, (Roma Aeterna 2), Stuttgart 2013. Kötter führt die Konflikte zwischen Rom und Konstantinopel insbe-

ob Petrus Mongus in die Kommunionsgemeinschaft aufgenommen und als Bischof akzeptiert werden dürfe, war damit eher der Auslöser eines von Rom vorangetriebenen Tests, ob Konstantinopel bereit war, sich römischen Vorgaben zu unterwerfen. Anlass zu dieser Interpretation geben die römischen Briefe der Zeit, welche explizit auf die römische Vorherrschaft und Aufsichtspflicht über die Kirchen rekurrieren.<sup>238</sup> Ein Brief von Acacius nach Rom hatte bereits 477 oder 479 den Eindruck erweckt, Acacius verstehe sich als gleichberechtigter Partner Roms. Rom versuchte nun, seinen Primat im Osten durchzusetzen. Im neuen Konflikt verschärfte Rom auch die Kritik an der engen Verflechtung der Kirche mit dem Staat und der Rolle des Kaisers.

Johannes Talaia, der Bischofsanwärter und Konkurrent des Petrus Mongus in Alexandria, hatte sich nach seiner Absetzung durch den Kaiser erst an Calandrio von Antiochia gewandt und war dann nach Rom gegangen, um dort für den Bischofsthron zu kämpfen.<sup>239</sup> Dabei warf er Acacius von Konstantinopel neben der Akzeptanz eines Häretikers auf dem alexandrinischen Thron auch kirchenrechtliche Vergehen vor. Papst Simplicius setzte sich für Johannes ein und schrieb an Acacius, dass man mit Petrus Mongus nicht Gemeinschaft halten könne, ohne sich selbst aus der Kirche auszuschließen. Simplicius lud Acacius nach Rom vor, um sich dort gegenüber den Vorwürfen von Johannes Talaia zu verantworten, worauf er allerdings keine Reaktion erhielt. Der Papst forderte auch beim Kaiser die Absetzung von Petrus Mongus und die Vorladung von Acacius vor ein römisches Gericht.<sup>240</sup> Rom fühlte sich bestärkt durch die

---

sondere auf unterschiedliche Reaktionen auf äußere politische Einflüsse zurück, wobei er von einer politisch-heteronom bestimmten Ekklesiologie Konstantinopels und einer apostolisch-autonomen Ekklesiologie Roms ausgeht. Während Konstantinopel dem Kaiser und seinen reichspolitischen Interessen eine grundlegende Bedeutung auch ekklesiologisch zusprach, vertrat Rom nicht immer ganz wirklichkeitsorientiert eine Orientation an der apostolischen Autonomie. (Allerdings erhält die römische Betonung der Unabhängigkeit vom Kaiser, wie sie insbesondere bei Gelasius prominent ist, eine insgesamt überproportionale Bedeutung in Kötters Darstellung.) Kötter führt den Großteil der innerkirchlichen Konflikte seit Konstantin, insbesondere um das *Henoticon* und Kan. 28, auf diesen Ordnungskonflikt zurück. Vgl. Kötter, ebd. 292f. Er nennt drei Faktoren, welche für diese Ordnungskonflikte allgemein und das Acacianische Schisma bestimmend waren 1) Dogma: Die Frage, ob Orthodoxie rein innerkirchlich begründbar sei oder politische Einflüsse (wie das Streben um Einheit) zugelassen werden können 2) Hierarchie: auf der Organisationsebene ging es um die Deutungshoheit und den petrinischen Primat Roms 3) äußere Einflüsse: Legitimierung oder Delegitimierung externer Eingriffe des Kaisers in kirchliche Interna. Diese Einordnung ist aber hauptsächlich für den Konflikt zwischen Rom und Konstantinopel relevant, für die Konflikte im Osten dagegen kaum.

238 Vgl. Schwartz, *Publizistische Sammlungen*, 4f.

239 Vgl. Evagr., H. e. III,15 (114 Bidez/Parmentier).

240 Evagr., H. e. III,18 (117 Bidez/Parmentier).



Delegationen und Bittschriften von Seiten der Akoimeten in Konstantinopel, die sich aus Protest gegen das *Henoticon* aus der Gemeinschaft mit Acacius getrennt hatten,<sup>241</sup> und einem Brief der Bischöfe aus der Provinz Syria secunda. In erster Linie stützte sich die römische Argumentation aber auf den römische Primat.<sup>242</sup> Papst Felix (483–492) erklärte Acacius: „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich.“ (Lk 11,23).<sup>243</sup> Bezeichnend für den Konflikt war, dass der Brief von Papst Felix und der Synode mit der Verurteilung von Acacius nur drei ökumenische Konzile anerkannte, Nicaea, Ephesus und Chalcedon. Es wurde deutlich gemacht, dass das vom Papst nie offiziell genehmigte Konzil von 381 den Namen eines Ökumenischen Konzils nicht beanspruchen konnte. Zugleich wurde damit auch das Fundament für Kan. 28 negiert.<sup>244</sup> Die Gesandtschaft von Felix wurde allerdings in Konstantinopel gefangengesetzt und zu einer gemeinsamen Messe mit Acacius gezwungen und der Name von Petrus Mongus verlesen. So erweckte Acacius den Eindruck, auch der Papst akzeptiere Petrus Mongus. Felix reagierte im Herbst 484 mit einer Synode und ließ die drei östlichen Patriarchen, die sich im *Henoticon* geeint hatten, Petrus Fullo von Antiochia, Petrus Mongus von Alexandria und Acacius von Konstantinopel absetzen.<sup>245</sup> Es zeigte sich allerdings deutlich, wie folgenlos eine Absetzung und Exkommunikation blieb, wenn sie nicht vom Kaiser durchgesetzt wurde. Der Anspruch von seinem Nachfolger Gelasius, die Konditionen für eine Wiederherstellung der Kommunionsgemeinschaft diktieren zu können, verlief im Osten ebenfalls im Sand.<sup>246</sup>

241 Die Akoimeten unterstanden allerdings dem Bischof von Chalcedon und nicht dem Patriarchen von Konstantinopel. Das ergab für sie einen größeren Handlungsspielraum, was sie immer wieder ausnutzten.

242 Evagr., H. e. 111,21 (119 Bidez/Parmentier) zu den Akoimeten und ihren Beziehungen nach Rom. Sie berichteten jeweils dem Papst, wenn die Patriarchen von der chalcedontreuen Linie abwichen.

243 Schwartz, Publizistische Sammlungen, 72.

244 Coll. Av., ep. 11 (CSEL 35,1, 158,11–14). Vgl. dazu auch Blaudeau, Petrine Ideology, 381, Anm. 92.

245 Regesta pontificorum, 601. Vgl. Schwartz, Publizistische Sammlungen, 81. Vgl. auch Ullmann, Gelasius, 153. Die Synode beruft sich auf die Sorgepflicht des Papstes über sämtliche Kirchen und begründet sie sowohl mit dem Petrus-Wort als auch mit der Legitimierung in Nicaea: *ut successor praesulum sedis apostolicae ex persona cunctorum totius Italiae sacerdotum iuxta sollicitudinem sibi ecclesiarum omnium competentem cuncta constituat, qui caput est omnium domino ad Petrum apostolum dicente ‚Tu es Petrus ...‘ quam vocem sequentes trecenti decem et octo sancti apud Nicaeam congregati confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae detulerunt, quae utraque usque ad aetatem nostram successiones omnes Christi gratia praestante custodiunt.* Coll. Av., ep. 70 (CSEL 35,1, 159).

246 Besonders deutlich formulierte er diese nicht gegenüber dem Kaiser, sondern gegenüber

Der Kaiser nahm in diesem Konflikt eine entscheidende Rolle ein, insofern er einerseits die Kontaktperson im Osten war, nachdem Acacius unter dem Bann stand, zum anderen, weil Rom zunehmend den Einfluss des Kaisers auf die Kirche problematisierte. Auf dem Thron saß inzwischen Zenos Nachfolger Anastasius<sup>247</sup> (491–518), der sich ebenfalls weigerte, auf die römischen Forderungen nach der unbedingten Durchsetzung des Konzils einzugehen, weil sie nicht ohne Blutvergießen und Aufstände im Osten durchzusetzen wären.<sup>248</sup> Stattdessen bemühte er sich um eine Politik der Integration der Konzilskritiker in die Reichskirche, um einen gemeinsamen Weg zu finden.<sup>249</sup> Gegen diese enge Verbindung von staatlichen und kirchlichen Interessen entwickelten die Päpste,<sup>250</sup> besonders Gelasius, eine ausgedehnte Theorie über das Verhältnis von Kirche und Kaiser und über ihre jeweiligen Einflussbereiche.<sup>251</sup>

### 5.2.5 *Die Wende zugunsten der Konzilsgegner unter Kaiser Anastasius I. (491–518)*

Mit dem relativen Frieden im Osten unter dem *Henoticon* etablierten sich verschiedene profilierte Konzilskritiker als Bischöfe und arbeiteten darauf hin, die entscheidenden Metropolitansitze unter ihre Kontrolle zu bringen und eine explizite Verurteilung des Konzils durchzusetzen. Zenos Nachfolger Anastasius, von Zenos Witwe zum Ehemann und Nachfolger auserkoren, war bereit zu einer antichalcedonischen Auslegung des *Henoticons*, solange das Konzil selbst nicht offiziell verurteilt oder für nichtig erklärt wurde.<sup>252</sup> Gemäß Evagrius war

---

den illyrischen Bischöfen, die er stärker an sich und seine Politik binden wollte. Vgl. Coll. Av., ep. ad episcopos Dardaniae (CSEL 35,1, 387).

247 Anastasius war durch Heirat mit Zenos Witwe Ariadne Kaiser geworden. Kaiser Anastasius und seine Zeit sind Gegenstand mehrerer neuerer Untersuchungen, vgl. Haarer, Anastasius I; Kötter, Zwischen Kaisern und Aposteln; Meier, Anastasios I.

248 Coll. Av. ep. 115 (CSEL 35,2, 510–513); ep. 138 (CSEL 35,2, 564f.) tat Anastasius seinen Unwillen kund über die Anheizung pro-chalcedonischer Mönche in Syrien durch Hormisdas.

249 Schwartz, Publizistische Sammlungen, 153–157.

250 Für die kompromisslose Haltung Roms vgl. die Briefsammlung in der Coll. Av., besonders ep. 107 Anastasius an Hormisdas (CSEL 35,2, 499f.); ep. 109 auch Anastasius an Hormisdas (CSEL 35,2, 501f.); ep. 115 Hormisdas an Anastasius (CSEL 35,2, 510–513); ep. 125 Anastasius an Hormisdas (CSEL 35,2, 587–540).

251 Vgl. dazu auch unten, Kap. 5.3.4.2.

252 Schwartz, Publizistische Sammlung, 218, hebt die zivilen Erfolge in der Umstrukturierung der Steuern, der Instandsetzung der Befestigungen, Hafenanlagen usw. hervor. Anastasius war sogar einmal im Gespräch für das Amt des antiochenischen Bischofs gewesen. vgl. ebd.

es das Anliegen von Anastasius, dass in den unterschiedlichen Regionen die jeweiligen Traditionen und Positionen zum Konzil hochgehalten werden konnten, aber keine absolut gesetzt wurde. Er bestrafte auf beiden Seiten diejenigen, welche die bestehende Haltung zum Konzil, seine Ablehnung oder Achtung, umstürzen wollten,<sup>253</sup> und forderte die Anerkennung des Konzils als disziplinarisches Konzil gegen Nestorius und Eutyches. Mit diesem Kurs rief Anastasius Widerstand bei den dezidierten Anhängern des Konzils hervor. Auch die Konzilskritiker begnügten sich nicht mit diesem Entgegenkommen, sondern pochten auf eine vollumfängliche Verurteilung des Konzils.

Die Konzilskritiker verfolgten ihr Ziel eines Richtungswechsels, indem sie die Glaubensdefinition konsequent mit Nestorianismus gleichsetzten und mit diesem Vorwurf von den chalcedonischen Patriarchen Macedonius von Konstantinopel, Flavian II. von Antiochia und Elias von Jerusalem antichalcedonische Glaubensbekenntnisse einforderten. Athanasius von Alexandria schrieb seinen Amtskollegen Synodalbriefe mit der offenen Verurteilung des Konzils, was allerdings zu seiner Isolierung führte, da die übrigen Patriarchen ihm im Folgenden die Kommunionsgemeinschaft verweigerten.<sup>254</sup>

Ein weiterer Gegner des Konzils war Philoxenus, der unter Petrus Fullo zum Metropolit von Mabbug/Hierapolis geweiht wurde. Sein Vorgänger Cyrus hatte sich geweigert, das *Henoticon* zu unterzeichnen und war dafür wie Calandio von Antiochia 484 exiliert worden.<sup>255</sup> Philoxenus hatte die Schule von Edessa besucht, sich aber zu einem scharfen Kritiker von Theodor von Mop-suestia und den antiochenischen Theologen entwickelt. Die ersten fünfzehn Jahre seines Episkopats verliefen aber relativ ruhig unter einer durch das *Henoticon* bewirkten Einigung. Philoxenus etablierte sich als Vertreter eines dezidiert syrisch-miaphysitischen Christentums. Unter anderem gewährte er vielen aus Persien vertriebenen antichalcedonischen Mönchen Unterschlupf und leistete mit ihnen Widerstand gegen persische Angriffe. Zeitweise kam er unter den Verdacht, zusammen mit den Mönchen von Amida mit den Persern koope-

253 Vgl. Evagr., H. e. III,3 (100 Bidez/Parmentier). Anastasius setzte Bischöfe ab, die entweder das Konzil offen verurteilten oder aber sich offen zu ihm bekannten. Evagrius attestiert Anastasius aber guten Willen für Ruhe und Einheit. Vgl. dazu auch H. Leppin, Theodoret und Evagrius Scholasticus: Kirchenhistoriker aus Syrien zwischen regionaler und imperialer Tradition, in: A. Goltz / H. Leppin / H. Schlange-Schöningen (Hg.), *Jenseits der Grenzen Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung* (Millennium-Studien 25), Berlin 2009, 153–168.

254 Evagr., H. e. III,31 (127 Bidez/Parmentier).

255 Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 5. Insgesamt wurden zehn Bischöfe exiliert, die das *Henoticon* nicht unterzeichneten. Bei Calandio war die Absetzung auch bedingt durch seine Nähe zu den Usurpatoren Illus und Leontius.

riert zu haben, als diese 502–505 Grenzgebiete eroberten.<sup>256</sup> Philoxenus schrieb diesen Verdacht Flavian II. von Antiochia zu, was ihn zu dessen unveröhnlichem Feind machte.<sup>257</sup> Neben der Verurteilung des Konzils strebte er daher eine Absetzung von Flavian II. von Antiochia an und die Verurteilung der antiochenischen Theologen Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Ibas von Edessa, Theodoret von Cyrus, Eutherius von Tyana und Johannes von Antiochia.<sup>258</sup> Diese antiochenischen Theologen waren in den vergangenen Jahrzehnten in Ruhe gelassen worden. Selbst unter Petrus Fullo gab es keine offene Polemik. Nun brachte Philoxenus ihre Verurteilung auf die Aufgabenliste der Konzilsgegner.<sup>259</sup> Gemäß eigenen Angaben hatte er zu Beginn seiner Kampagne gerade einmal neun weitere Bischöfe auf seiner Seite.<sup>260</sup> In verschiedenen Vorstößen trieb er Flavian II. mit dem Vorwurf des Nestorianismus in die Enge.<sup>261</sup> 507 klagte er am Hof gegen Flavian II. und erreichte vom Kaiser, dass eine Synode sich mit seinen Vorwürfen an Flavian II. und dem Konzil von Chalcedon auseinandersetzte. Flavian II. befand als Vorsitzender dieser Synode, es genüge, Diodor und seine Schüler zu verurteilen, sowie die Kritik an den Anathematismen von Cyrill, um keine zusätzliche Unruhe zu provozieren. Das Konzil selbst und seine Glaubensdefinition wollte er in Übereinstimmung mit der kaiserlichen Politik nicht verurteilen.<sup>262</sup> Dennoch sollte die Verurteilung der antiochenischen Theologen durch den chalcedonischen Patriarchen

256 Vgl. Evagr., H. e. III,37 (135 f. Bidez/Parmentier); ausführlich Ps.-Zach., Chron VII,3–5 (CSCO 87, 21–34 Brooks).

257 Vgl. Philoxenus, ep. ad monachos 94 (Lettre aux moines de Senoun, CSCO 98 f. ed. de Halleux, Louvain 1963). Allerdings ergibt sich aus einem Brief von Severus von Antiochia, dass Philoxenus bei gewissen Konzilskritikern im Ruf stand, zu wenig dezidiert gegen das Konzil zu kämpfen. Vgl. Sev. Ant., ep. 39 (PO 12, 296 f. Brooks).

258 Diesen Eindruck vermittelt zumindest der Brief der palästinischen Mönche an den illyrischen Bischof Alcison. Der Brief ist überliefert bei Evagrius. Evagr., H. e. III,31.33 (127–129.132 f. Bidez/Parmentier). Die große Liste sollte im Verlaufe der Zeit kleiner werden, bis sie sich schließlich nur noch aus Theodor, Ibas und Theodoret zusammensetzte.

259 Theologisch setzte Philoxenus sich zum einen für die eine inkarnierte Natur des Logos ein und zum anderen für die theopaschitischen Formeln. Zu Philoxenus und seiner Theologie vgl. A. de Halleux, Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie, Louvain 1963.

260 Vgl. Van Roey, Les débuts de l'église jacobite, 343. Die Angabe stammt aus dem Brief von Philoxenus an Simeon von Tel'ada, in J. Lebon, Textes inédites de Philoxène de Mabboug, Le Muséon 43 (1930), 179, übersetzt 190.

261 Vgl. Evagr., H. e. III,31 (127 f. Bidez/Parmentier). Daraus wird deutlich, dass die antinestorianische Polemik sich auf die Chalcedonier bezog. Vgl. dazu auch Frend, Monophysite Movement, 215–218.

262 Evagr., H. e. III,31 (127–129 Bidez/Parmentier).

von Antiochia für das weitere Ansehen der antiochenischen Theologen weitreichende Folgen haben und in der Verurteilung der sogenannten Drei-Kapitel münden.

Flavians Zugeständnis reichte Philoxenus nicht, er brach die Kommunionsgemeinschaft mit Flavian. Pseudo-Zacharias schildert durchaus kritisch, dass Philoxenus Mönche angespornt habe, beim Kaiser am Hof erneut gegen Flavian II. vorzugehen.<sup>263</sup> Philoxenus erreichte vom Kaiser die Einwilligung zur Absetzung, selbst wenn Macedonius von Konstantinopel ihm wie auch Johannes von Alexandria, der das Konzil ebenfalls öffentlich verurteilte, die Kommunionsgemeinschaft verweigerte. Allerdings war auch das Amt von Macedonius von Konstantinopel in Gefahr. Als Macedonius sich 511 gegen die Einführung der erweiterten Form des Trishagions wehrte und ein Aufstand losbrach,<sup>264</sup> war dies für Kaiser Anastasius der Anlass, Macedonius, mit dem er gerüchtereise schon seit jeher Differenzen gehabt hatte,<sup>265</sup> abzusetzen und durch einen Priester namens Timotheus zu ersetzen, der auch mit dem Patriarchen von Alexandria Gemeinschaft hielt.

Als Vermittler zwischen Philoxenus und Flavian II. setzte der Kaiser den um 508 nach Konstantinopel gekommenen Mönch und Juristen Severus ein, der sich bereits einen Namen als Redner gemacht hatte.<sup>266</sup> Severus verfasste im Auftrag des Kaisers ein Einigungsdokument, welches die Zweifel an der Rechtgläubigkeit von Flavian II. ausräumen sollte. Dieser sogenannte *Typus*,<sup>267</sup> eine antichalcedonische Auslegung des *Henoticons*, akzeptierte nur die Synoden vor Chalcedon, wobei Ephesus (449) nicht erwähnt wird. Die über das *Henoticon* hinausgehende Ablehnung der chalcedonischen Formel im *Typus* ging dem Kaiser allerdings zu weit, dennoch tauchte Philoxenus mit kaiserlichen Soldaten in Antiochia auf, um von Flavian II. die Unterschrift unter den *Typus* zu

263 Ps.-Zach., Chron VII,10 (CSCO 87, 50f. Brooks).

264 Theodor Lector, Epitome 486 (GCS.NF 3, 138 Hansen); Ps.-Zach., Chron VII,8 (CSCO 87, 41–48 Brooks).

265 Gemäß Evagrius nahm Euphemius dem des Manichäismus verdächtigen Anastasius einen Glaubensschwur ab, bevor Anastasius zum Kaiser gekrönt wurde, in welchem dieser seine Treue zum katholischen Glauben bekannte und versprach, ihn nicht zu gefährden. Anastasius forderte das Dokument von Macedonius zurück, dieser weigerte sich jedoch, worauf Anastasius gemäß Evagrius allerlei Intrigen startete, um den Ruf von Macedonius zu zerstören. Vgl. Evagr., H. e. 111,32 (130f. Bidez/Parmentier) und Schwartz, Publizistische Sammlungen, 243f.; Haarer, Anastasius I, 156f.; Meier, Anastasios I., 269–288.

266 Zu Severus vgl. das nächste Kapitel.

267 Der *Typus* ist nur in armenischen Fragmenten überliefert. Für eine lateinische Rückübersetzung vgl. Ch. Moeller, Un fragment du Type de l'empereur Anastase I StP 3 (TU 39), Berlin 1961, 240–247. Vgl. auch Lange, Mia energieia, 243–246; Allen, Severus, 8.

fordern.<sup>268</sup> Es kam zu Straßenschlachten und Flavian II. wurde vor eine Synode in Laodicea gestellt, abgesetzt und ins Exil nach Petra gebracht.<sup>269</sup>

Gleichzeitig kam es 512 in Konstantinopel zu Aufständen angesichts der vom Kaiser verordneten Einführung des erweiterten Trishagions. Die staatspolitische Krise kostete den Kaiser beinahe seinen Thron.<sup>270</sup> Eine Woche nach den

268 Im *Typus* wird die Formel „in zwei Naturen“ abgelehnt und nur die Verurteilung von Eutyches und Nestorius anerkannt. Der Kaiser schickte gemäß einem Brief von Severus seinen Abgesandten Johannes von Claudopolis, um mit Severus über diese Auslegung zu verhandeln. Severus berichtet, der Unterhändler des Kaisers habe vorgeschlagen, das Konzil zumindest in seinen disziplinarischen Verurteilungen von Eutyches und Nestorius anzuerkennen und die über das *Henoticon* hinausgehende Ablehnung von zwei Naturen zurückzunehmen, was er abgelehnt habe. Vgl. Sev. Ant., ep. 1 (PO 12, 3–12, hier 4f.; 9 Brooks). Severus hielt an der einen Natur fest, gab aber zu, dass Unterschiede bewahrt würden. Man könne aber die Aktionen nicht auf die Naturen aufteilen, wie es der *Tomus Leonis* tut. Vgl. auch N. Kavvadas, Severus of Antioch and Changing Miaphysite Attitudes toward Byzantium, in: Severus of Antioch. His Life and Times, ed. John D'Alton / Y. Youssef, (TSEC 7), Leiden/Boston 2016, 124–137; 125, Anm. 4.

269 Zu den genauen Abläufen vgl. Ps.-Zach., Chron VII,10 (CSCO 87, 50 f. Brooks); Evagr., H. e., III,32 (130 f. Bidez/Parmentier). Vgl. auch Grillmeier, Jesus der Christus 2,1, 278–288; Haarer, Anastasius I, 145–156; Gray, Defense, 37.

270 Vgl. Haarer, Anastasius I, 156 f.; Meier, Anastasios I., 269–288. Meier, ebd., 270, macht darauf aufmerksam, dass es sich hierbei keineswegs um einen rein kirchenpolitischen Aufstand handelte und neben dem Nika-Aufstand unter Justinian um einen der schwersten Aufstände in Konstantinopel handelt. Für die Vorgänge vgl. Marcellinus Comes, Chron. ad ann. 512,2–8 (97 f. Mommsen). Nach einem Blutbad unter den Chalcedoniern, die sich weigerten, die neue Formel zu übernehmen, demonstrierten diese über drei Tage beim Forum und forderten den Kaiser auf, zugunsten von Aerobindus, dem aus den Kriegen mit den Persern bekannten Mann der strengen Chalcedonierin Anicia Iuliana, zurückzutreten. Auch forderten sie den Tod der verantwortlichen Beamten, welche in der Kirche am Sonntag davor (4. November) das erweiterte Trishagion durchgesetzt hatten. Dazu kam es zur Zerstörung von Kaiserstatuen, Steinhageln, Feuer und Gewaltausbrüchen. Anastasius bemühte sich angesichts der massiven Gefahr für sein Leben und seinen Thron, die Gemüter zu beruhigen. Die durch Johannes Malalas überlieferten Traditionen (333 f. Thurn) und die davon abhängigen Versionen (Evagrius, Chronicon Paschale und spätere. Vgl. Meier, Anastasios I., 416 Anm. 146) ergeben ein leicht anderes Bild und eine andere Deutung der Vorgänge, insbesondere werden ausführliche Gewalttaten (antichalceonische Asketen werden gelyncht) der aufgebrachten Menge geschildert, eine weite Verbreitung des Feuers postuliert und insbesondere vertreten, dass im Aufstand von 512 bereits Vitalian zum Gegenkaiser ausgerufen worden sei. Meier hält diese Option für plausibel, da sie die extremen Gewaltexzesse und die darauffolgenden drakonischen Strafmaßnahmen gut erklären würden. Der Ausruf von Vitalian anstelle von Aerobindus sei aufgrund von dessen Flucht aus der Stadt erfolgt. Anastasius reagierte auch in dieser Version persönlich, beschwichtigte die Menge und verfolgte nach der Beruhigung der Situation die Anführer mit gnadenloser Härte. Darauf habe wieder Ruhe und Angst geherrscht in Konstantinopel.

wütenden Protesten der Chalcedonier in der Hauptstadt und der nur mühsam erfolgten Beschwichtigung, wurde in Antiochia Severus zum neuen Patriarchen geweiht.<sup>271</sup>

Severus und Philoxenus hielten eine Synode ab, an der die Glaubensdefinition von Chalcedon offiziell verurteilt wurde und sandten Berichte nach Konstantinopel, Alexandria und Jerusalem. An einer Synode in Sidon oder Tyrus 514 ließen sie den *Typus* des Severus unterzeichnen. Wer sich weigerte, verlor sein Amt.<sup>272</sup> Nach diesem Triumph formierte sich der Widerstand an vielen Fronten. Der Patensohn des abgesetzten Flavian II. von Antiochia, Vitalian, setzte seine Truppen gegen den Kaiser ein und konnte 514, im Jahr des Triumphes von Severus, die Provinzen Scythia, Moesia und Thracia in seine Gewalt zu bringen.<sup>273</sup> Er forderte von Kaiser Anastasius die Wiederherstellung der Beziehungen zu Rom sowie die Restitution von Macedonius von Konstantinopel und Flavian II. von Antiochia in ihre Ämter. Theologisch begann eine intensivierte Auseinandersetzung; unter anderem verfasste Johannes Grammaticus seine Apologie des Konzils von Chalcedon, während eine Synode in Alexandrette zwischen 514 und 518 einen von Johannes Grammaticus redigierten Brief an den Kaiser verfasste, der sowohl Kompromissbereitschaft als auch die Verteidigung der zwei Naturen und der Theologie von Diodor und Theodor deutlich machte.<sup>274</sup> Anastasius seinerseits kündigte ein Konzil in Heraclea an, um die Probleme in Scythia zu klären, da sich verschiedene Bischöfe von Dorotheus von Thessalonica abgesagt hatten und ihre Treue dem Papst geschworen hatten. Papst Hormisdas sollte auch an das Konzil kommen<sup>275</sup> und fühlte sich dank des Erfolgs bei den illyrischen Bischöfen gestärkt. Er verlangte von seinen Legaten für die Beendigung des Schismas die Anathematisierung von Dioscur, Timotheus Aelurus, Petrus Mongus und Acacius sowie seinen Nachfolgern und ihre Entfernung aus den Diptychen. Allerdings kam das Konzil nicht über erfolglose Vortreffen hinaus. Die Forderungen von Hormisdas boten

271 Evagrius, H. e. III,33 (131–133 Bidez/Parmentier). Zum Datum der Weihe am 16. November und somit nach dem Aufstand in Konstantinopel sowie zu den Motiven der kaiserlichen Politik vgl. insbesondere Meier, Anastasios I., 289–292.

272 Vgl. Ps.-Zach., Chron. VII,12 (54–56 Brooks); Evagr. H. e. III,33 (131–133 Bidez/Parmentier).

273 Zu Vitalian und seiner Bedeutung für die Kirchenpolitik vgl. D. Ruscu, The Revolt of Vitalianus and the „Scythian Controversy“, BZ 101 (2008), 773–786.

274 Vgl. Johannes Gramm., Apologia, Introduction (vif. Richard). Dagegen erklärte sich die Synode in ihrem fünften Punkt auch bereit, das Konzil von Chalcedon nur als Verurteilung von Nestorius und Eutyches zu akzeptieren, eine Position, die nicht eigentlich derjenigen von Johannes Grammaticus entsprach, auch wenn er für die Redaktion des Briefes an den Kaiser verantwortlich war.

275 Vgl. Coll. Av. ep. 109 (CSEL 35,2, 502).

keine Möglichkeit zu einer Einigung, und Severus weigerte sich, dem Treffen beizuwohnen. Anastasius erklärte in seinem Brief an den Papst, dass er seine Forderungen nicht erfüllen könne, ohne Tumult und Blutvergießen auszulösen.<sup>276</sup>

Zu Ende des Lebens von Anastasius verlor seine Taktik des Ausgleichs an allen Enden an Kraft. Seine Kompromisspolitik wurde von den immer extremeren Forderungen auf beiden Seiten unterlaufen. Die Konzilsgegner waren nicht bereit, sich mit einer Anerkennung ihrer Position zu begnügen, sondern traten für eine bedingungslose Ausmerzung der Beschlüsse von Chalcedon ein. Dagegen weigerten sich auch die Unterstützer des Konzils zunehmend, ständig neue Kompromisse und Zugeständnisse zu machen. Stattdessen suchten sie ebenfalls kompromisslose Verbündete, so dass die Fronten auf beiden Seiten verhärtet waren.

Die Religionspolitik des Anastasius scheiterte daran, dass die tolerante Haltung den extremen Flügelpositionen dazu verholfen hatte, sich Raum und Einfluss zu verschaffen. Nun bestimmten sie zunehmend den Diskurs.<sup>277</sup> Die neu an die Macht gekommenen Konzilskritiker waren genauso wenig zu Kompromissen bereit wie zuvor die Chalcedonier. Ein anschauliches Beispiel dafür ist Severus, der zu einer der Gründungsfiguren der antichalcedonischen Kirchen wurde.

### 5.2.6 *Exkurs: Severus von Antiochia († 538): vom kaiserlichen Hoffnungsträger zum verurteilten Häretiker*

Severus, der herausragende Konzilskritiker, stammte aus einer wohlhabenden Familie und studierte zunächst in Alexandria und später in Berytus Rechtswissenschaft. Während seines Studiums in Berytus wandte er sich dem Christentum zu und studierte mit Kommilitonen neben der Bibel die Schriften der Kappadozier und Cyrills. Er ließ sich eher zufällig von einem antichalcedonischen Priester taufen und entschloss sich nach seinem Studium zu einem Leben als Mönch im Kloster von Petrus Iberus. Als die konzilskritischen Mön-

<sup>276</sup> Coll. Av. ep. 125 (CSEL 35,2, 537–540). Coll. Av. ep. 138 (CSEL 35,2, 564f.) endet mit den Worten (565,13f): *Iniurari enim et adnullari sustinere possumus, iuberi non possumus*. Damit machte Anastasius deutlich, dass die Durchsetzung der römischen Wünsche allein vom Kaiser abhing und die faktische Autorität des Papstes im Osten denkbar gering war.

<sup>277</sup> Zu einseitig scheint mir die Ansicht von Gray, *The Defense of Chalcedon*, 77, wonach die *Henoticon*-Politik insbesondere an den Verfechtern Chalcedons in Konstantinopel, Palästina und Rom scheiterte, weil Anastasius sie zu wenig dazu bringen konnte, die Annäherung mitzutragen. Dagegen ist daran zu erinnern, dass die Kritiker des Konzils zunehmend nicht mehr bereit waren, die Politik des *Henoticons* mitzutragen, weil ihnen die explizite Verurteilung des Konzils und des *Tomus Leonis* fehlte.



che in Gaza um 508 von Nephalius, einem ehemaligen Konzilsgegner, verfolgt wurden, zog Severus mit 300 Mönchen nach Konstantinopel, um sich am Hof für ihre Anliegen einzusetzen. Während die Mönche mit ihrer Liturgie mit dem erweiterten Trishagion auf Widerstand bei den eingesessenen konzilstreuen Mönchen und einer Delegation westlicher Kleriker (Petronius von Rom und Rhenatus von Ravenna) stießen, entwickelte Severus während seines Aufenthaltes (508–511) gute Kontakte zum Hof und zu Kaiser Anastasius, was diesen dazu bewog, ihn im Konflikt zwischen Flavian II. und Philoxenus als Vermittler einzusetzen. Die Diskussion mit den römischen Klerikern initiierte bei Severus die Auseinandersetzung mit dem diphysitischen Cyrill-Florileg, das ihn später in die Auseinandersetzung mit Johannes Grammaticus führte.<sup>278</sup> Severus wurde sowohl für die kaiserliche Politik als auch als Autorität für die neu entstehenden antichalcedonischen Kirchen bedeutsam. Der Kaiser hoffte darauf, mit dem redengewandten Severus eine Einigung mit den Konzilsgegnern zu erlangen. Nach der Absetzung von Flavian II. sollte Severus mit einem ausgleichenden Kurs die Situation in Antiochia beruhigen. Gemäß seinem Biographen Johannes von Beth-Aphthonia<sup>279</sup> wurde Severus bei seinem Einzug als neuer Bischof von Antiochia begeistert empfangen.<sup>280</sup> Die vorangehenden Straßenschlachten gegen Philoxenus und seine Mönche und die

278 Vgl. Zacharie le Scholastique: *Vie de Sévère*, ed. M.-A. Kugener, (PO 2), Paris 1907 und Honigsmann, *Evêques et évêchés monophysites*, 8.

279 Das Kloster war eine Hochburg der Konzilsgegner und durch das intellektuelle und literarische Engagement verschiedener Mönche auch sehr einflussreich. Johannes lebte zuerst in einem Kloster bei Seleucia am Orontes, in der Nähe von Antiochia. Bei der chalcedonischen Reaktion verließ er mit seinen Mönchen das Umland von Antiochia und zog sich bis an den Euphrat zurück, wo der kaiserliche Einfluss schwächer war. Vgl. *Vie de Jean bar Aphthonia* 8, 34f. (Nau) und J.W. Watt, *A Portrait of John Bar Aphthonia, Founder of the Monastery of Qenneshre*, in: Drijvers/Watt (Hg.) *Portraits of Spiritual Authority*, 155–169.

280 Eine weitere Biographie stammt von Zacharias Rhetor / Zacharias von Mytilene und deckt die Zeit vor seiner Weihe zum Bischof von Antiochia ab. In der Darstellung von Zacharias insbesondere zur Studienzeit des Severus, sowie seiner monastischen Zeit und den Verhandlungen mit dem Kaiser in Konstantinopel nimmt die Apologetik gegenüber Vorwürfen der Nähe zu paganen Kulte viel Platz ein. Dazu stellte Zacharias Severus als sehr um Einheit und Ausgleich mit den Chalcedoniern bemüht dar. Damit mag er allerdings eher seine eigene Position in Severus hineingelesen haben. Es scheint, dass der Autor einer Einigung und Aussöhnung mit den Anhängern des Konzils grundsätzlich sehr offen gegenüberstand, offener als Severus selbst. Dieser Eindruck ergibt sich auch aus der teilweise kritischen Darstellung der Hetze von Philoxenus gegen Flavian II. von Antiochia in der Chronik von Pseudo-Zacharias als der gekürzten und adaptierten Version der verlorenen Kirchengeschichte von Zacharias. Zum Verhältnis zwischen Pseudo-Zacharias und Zacharias Rhetor / Zacharias von Mytilene vgl. *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*, Introduction.

Tumulte bei der ersten öffentlichen Predigt von Severus lassen diese Schilderung allerdings als selektiv erscheinen.<sup>281</sup> Severus handelte als neuer Patriarch aber nicht gemäß den Wünschen von Anastasius, sondern polemisierte in seinen Predigten heftig gegen die Befürworter des Konzils und verurteilte das Konzil gegen den Wunsch des Kaisers sogleich öffentlich.<sup>282</sup> Die Kleriker von Flavian II. übernahm Severus nur, wenn sie Chalcedon abschworen und seinen *Typus* unterzeichneten. Alle anderen wurden verjagt und ersetzt. Dieses Prozedere des Aufräumens unter dem Klerus des Vorgängers war die Regel in Zeiten, in denen sich Vertreter pro- und antichalcedonischer Gesinnung abwechselten. Betrat ein neuer Metropolit die Szene, wurde bei sämtlichen Bischöfen und dem Klerus die Unterschrift unter das neue Bekenntnis verlangt und widerspenstige Bischöfe und Kleriker abgesetzt.<sup>283</sup> Mit diesem Instrumentarium konnte ein Gebiet mit dem Wechsel des Metropoliten innert recht kurzer Zeit ein ganz anderes Bild bieten.<sup>284</sup> Bei den Laien war der Wechsel in der Regel unkompliziert, da weder die Glaubensdefinition noch das *Henoticon* noch der *Typus* als Dokumente für die Laien gedacht waren.<sup>285</sup> Severus forderte die Unterschrift unter den *Typus* an einer Synode in Antiochia 513. Die Reaktion auf die vordergründig äußerst erfolgreiche Synode in Antiochia war allerdings nicht im Sinne des Severus.<sup>286</sup> Er erhielt gemäß eigenen Angaben in der Folge zahlreiche Kritik und Attacken aus einer wachsenden Opposition des cilicischen, palästinischen und antiochenischen Klerus. Dem Reformprozess unter Severus widersetzten sich an vorderster Front die Mönche von Syria secunda, die sich an den Papst und andere konzilsfreundliche Bischöfe wandten.<sup>287</sup> In

281 Allen, Severus, 12, zeigt auf, dass Severus in Antiochia umstritten war und keineswegs mit offenen Armen empfangen worden sei.

282 Sev. Ant., ep. 46 (PO 12, 321 Brooks). Allen, Severus, 23, macht darauf aufmerksam, dass seine Briefe konzilianter als die Predigten waren.

283 Vgl. Frend, Monophysite Movement, 223.

284 Dieses Vorgehen erklärt auch die von Frend beobachtete, aber nicht gedeutete relative Homogenität in der Ausrichtung einzelner Provinzen. Vgl. Frend, Monophysite Movement, 249. Einer dieser neuen Bischöfe war auch Nonnus von Seleucia am Orontes, der ursprünglich aus der antichalcedonischen Hochburg Amida stammte, wo er sich nach seiner Vertreibung unter Justin auch wieder zurückzog. Vgl. Nau, Vie de Jean bar Aphthonia, 2.

285 Bei der Konversion von Chalcedoniern verlangte Severus wie schon Timotheus Aelurus und Petrus Iberus keine Wiedertaufe, sondern eine Abschwörung und ein Glaubensbekenntnis, vgl. Allen, Severus, 21. Strenger waren die Anforderungen für den Klerus. Johannes von Tella forderte eine zweijährige Busse, damit ein chalcedonischer Priester als antichalcedonischer übernommen wurde. Damit sollte vermutlich der Hang zum Opportunismus unterbunden werden.

286 Sev. Ant., ep. 46 (PO 12, 321 Brooks).

287 Ein weiterer Brief von Mönchen ging an den Bischof Alcison von Nicopolis in Epirus in

Jerusalem verweigerte Patriarch Elias die Kommunion mit Severus und nahm seine Synodalschreiben nicht in Empfang.

In seiner relativ kurzen Amtszeit von sechs Jahren organisierte und strukturierte Severus seine Diözese energisch um und schuf insbesondere eine Menge kirchenrechtlicher Regelungen, die er auf synodale Beschlüsse und Entscheidungen der Väter stützte. Dazu bemühte er sich, Korruption, Faulheit des Klerus und weitere von ihm diagnostizierten Übel zu beseitigen. Der organisatorische Eifer in Antiochia, der durch seinen juristischen Ansatz geprägt war, sollte auch für die Neuorganisation der antichalcedonischen Kirchen aus dem Exil entscheidend werden. Seine zahlreichen Weihen antichalcedonischer Bischöfe legten den Grundstein für das Weiterbestehen der Gemeinden in der Zeit nach 518. Noch bedeutender war das theologische Werk von Severus, da er sich ausführlich mit den Argumenten der Konzilsbefürworter auseinandersetzte und die Ablehnung des Konzils konsequent als Folge einer korrekten Interpretation Cyrills heraus hob.<sup>288</sup>

Die Synode in Tyrus im Jahr 514 stellte den größten Triumph für Severus dar, wo sich sämtliche Patriarchate des Ostens unter dem *Typus* mit einer antichalcedonischen Auslegung des *Henoticons* bei gleichzeitiger Akzeptanz der disziplinarischen Kanones von Chalcedon vereinigten. Severus freute sich über den Umschwung in der Diözese Oriens, wo seiner Ansicht nach viele die Einsicht in den wahren Glauben gewonnen hätten.<sup>289</sup> Die Freude sollte allerdings von kurzer Dauer sein, denn der Widerstand gegen die Kirchenpolitik von Severus und seinen Anhängern mobilisierte sich von verschiedenen Seiten. Elias von Jerusalem widerrief seine Unterschrift, verschiedene Bischöfe wie Peter von Damascus und Julian von Bostra verzichteten freiwillig auf ihre Ämter.<sup>290</sup> Der synodale Brief an Epiphanius von Tyrus, Bruder des abgesetzten und exilierten Flavian II., wurde von diesem nicht angenommen. 516 sandten mehrere Bischöfe eine Exkommunikations- und Absetzungsanzeige an Severus. Dazu bildeten die konzilstreuen Mönche in Konstantinopel, Syria secunda und Jerusalem Widerstand gegen die Religionspolitik der Konzilsgegner und suchten bei Papst Hormisdas in Rom um Unterstützung. Gemäß ihrer Klage verurteilte

---

Illyrien, vgl. Evagr., H. e. III,31 (127–129 Bidez/Parmentier) wo sich zeigte, dass inzwischen erkannt worden war, dass die Zitate, welche Severus benutzte, zu einem großen Teil nicht von Athanasius, Gregor dem Wundertäter oder Papst Julius stammten, sondern von Apollinarius.

288 Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus* 2,2, 20–190, zu den unterschiedlichen Aspekten des Werks von Severus.

289 Vgl. Ps.-Zach., *Chron.* VI,10–12 (CSCO 87, 50–56 Brooks); Frend, *Monophysite Movement*, 226.

290 Evagr., H. e. III,33 (132 Bidez/Parmentier).

Severus permanent die heilige Synode von Chalcedon und den *Tomus Leonis*, zudem sei er für ein Massaker an über 300 Mönchen verantwortlich, von denen er Zustimmung zu seiner Politik erzwingen wollte. Sie informierten den Papst weiter, sie und viele ihrer Unterstützer seien bereit, Acacius, Petrus Mongus und Petrus von Antiochia aus den Diptychen zu streichen, wie der Papst dies zur Beendigung des Schismas forderte.<sup>291</sup>

Als Anastasius im Juli 518 starb, ertönten in Konstantinopel die Rufe nach einer Restauration von Chalcedon und der Verurteilung des Severus.<sup>292</sup> Eine Heimsynode von Ende Juli 518 erklärte Severus für abgesetzt. Er floh ins Exil nach Ägypten und lebte die nächsten Jahre im Ennaton-Kloster bei Alexandria. Im Exil pflegte er ein weites Beziehungsnetz und entwickelte grundlegende Regeln für die im Untergrund aktiven antichalcedonischen Gemeinden. Theologisch prägte die Auseinandersetzung mit Julian von Halicarnassus sein Werk, der ebenfalls im Ennaton-Kloster Unterschlupf gefunden hatte. Dieser Konflikt steht für die zunehmende Ausrichtung der Konzilskritiker auf interne Differenzen. Unter Justinian gewann Severus als Repräsentant der Konzilsgegner aber noch einmal an Bedeutung.<sup>293</sup> Der Kaiser lud ihn zu seinem Religionsgespräch im Jahre 532 ein, allerdings ohne Erfolg, da Severus um seine Sicherheit fürchtete. Zum Konzil von 536 kam er aber, da der Kaiser ihn unter den persönlichen Schutz der Kaiserin Theodora stellte. Allerdings positionierte sich das Konzil durch Papst Agapet dezidiert chalcedonisch, und Severus wurde endgültig als Häretiker verurteilt. Wieder musste Severus ins Exil. Aus der Hauptstadt gelang ihm die Flucht nach Ägypten, wo er den Rest seines Lebens immer wieder zu Ortswechseln gezwungen war. Diese Einschränkungen hinderten ihn aber nicht an seinem Einsatz für seine Anhänger und machten ihn zum Vorbild für die neu entstehenden Kirchen.

291 Vgl. Coll. Av. ep. 139 (CSEL 35,2, 565–571). Vgl. auch Frend, *Monophysite Movement*, 229.

292 Vgl. Frend, *Monophysite Movement*, 234. Zudem forderten die Bevölkerung und der Klerus, dass die Überreste des abgesetzten Patriarchen Macedonius, der sehr beliebt gewesen war, nach Konstantinopel gebracht werde und sein Name in die Diptychen käme.

293 Ps.-Zach., Chron. 1x,14 (CSCO 87, 135–138 Brooks). Die Anhänger Julians wurden Aphthartodoketen genannt und vertraten die Unvergänglichkeit (Aphtharsie) des irdischen Leibes Christi. Julian bestritt nicht die Vergänglichkeit und das Leiden Christi, betonte aber, dass dies nicht aus Notwendigkeit geschah, sondern aus freiem Entschluss des Logos. Die Gegner des Konzils litten an den unterschiedlichsten Streitigkeiten und der Aufteilung in Untergruppen. Vgl. D. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche: altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck 1997, 151f. Zu Ende seines Lebens kam Kaiser Justinian den Aphthartodoketen in einem Edikt weitgehend entgegen, umstritten ist, ob er sie in die Reichskirche integrieren wollte oder aus persönlichen Motiven. Die Briefe von Severus an die Vertriebenen großer Klöster zeugen von der Gefahr, die er den Lehren Julians auch in Syrien zumaß. Vgl. etwa Sev. Ant., ep. 35 (PO 12, 279 Brooks).

Severus blieb für die antichalcedonischen Kirchen neben Cyrill der herausragende Theologe. Sein *Typus* und die nachfolgenden Werke, Predigten und Briefe aus Antiochia und dem Exil bildeten neben Schriften von Cyrill und Timotheus Aelurus die Richtlinie für die antichalcedonischen Verhandlungsparteien. Für Severus selbst war die Ausrichtung an Cyrill grundlegend, wobei er Cyrill in seiner radikalen Ausrichtung mit den Anathematismen und der einen inkarnierten Natur des Logos rezipierte. Auch begrifflich war Severus in der Terminologie Cyrills verankert, mit allen Problemen, die dies für den Austausch mit den Konzilsbefürwortern mit sich brachte. Entscheidend war, dass Severus Natur und Hypostase als untrennbar ansah. Jede konkretisierte Natur ist seiner Ansicht nach eine Hypostase.<sup>294</sup> Er war allenfalls bereit, die Naturen in Gedanken oder in Betrachtung zu unterscheiden, wie Cyrill dies auch zugestanden hatte. Die Glaubensdefinition von Chalcedon lehnte Severus aber ab und unterstellte ihren nechalcedonischen Verteidigern Unehrllichkeit und Täuschung.<sup>295</sup> Mit seinen theologischen Argumenten in der Tradition Cyrills forderte Severus auch bei den Verteidigern des Konzils eine vertiefte Reflexion heraus. Sein Rückgriff auf Cyrill in der Position der Anathematismen und den Schriften zur Erläuterung der Unionsformel war eine Strategie, wie sie schon in Ephesus (449) und Chalcedon durch Eustathius von Berytus vorgebracht worden war.<sup>296</sup>

Wie stark Severus an einer Einigung interessiert war, ist umstritten. Von den einen wird er als Vertreter der gemäßigten Seite der Opposition gesehen, mit dem eine Einigung erreichbar gewesen wäre, für andere war er ein kompromissloser Eiferer.<sup>297</sup> Severus stand sicher nicht für die radikale Opposition, wie sie die Acephali in Ägypten darstellten, die sämtlichen Einigungsbemühungen fernblieben. Auch war er von seinem sozialen Hintergrund und seiner Bildung her den reichkirchlichen Bischöfen weit näher als viele andere Kritiker und engagierte sich aktiv in dem Einigungsprozess.<sup>298</sup> Allerdings hielt sich seine Bereitschaft zu Kompromissen in engen Grenzen.

294 Allen, Severus, 34: „For Severus, as for the anti-Chalcedonians in general, when speaking christologically there exists a synonymity between nature (pysis), hypostasis, and person (prosopon). He even points out that because of their derivations the terms ousia (substance), physis, hypostasis and hyparxis (existence) do not differ.“ Vgl. auch Sev. Ant., ep. 15 (PO 12, 210 f. Brooks) und Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 134.

295 Vgl. Allen, Severus, 36.

296 Vgl. dazu oben, Kap. 1.4.5.

297 Friend, *Monophysite Movement*, 224, nennt Severus „a zealot“. Ähnlich auch Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, 671, der Severus einen „polémiste froid et implacable“ nennt.

298 Dies hat nun neu auch Yonatan Moss in seiner Studie von zu Severus und seiner Aus-

### 5.2.7 *Die Rückbesinnung auf Chalcedon unter Kaiser Justin I. und die Aussöhnung mit Rom*

Der Tod des Anastasius (518) ohne designierten Nachfolger warf die Frage nach der Richtung der kaiserlichen Religionspolitik unter seinem Nachfolger auf.<sup>299</sup> Es zeigte sich rasch, dass man in Konstantinopel nicht bereit war, diese Frage dem Zufall zu überlassen. Vielmehr sammelten sich die Anhänger des Konzils schon vor der Wahl des Nachfolgers, um ihre Interessen durchzusetzen. Der neue Kaiser brauchte die Unterstützung der Hauptstadt, und diese machte deutlich, welche religionspolitische Richtung sie wünschte. Als neuer Kaiser setzte sich eher überraschend Justin, der ältere Leiter der kaiserlichen Leibwache (*excubitores*) durch. Der aus Illyrien stammende Kaiser war keineswegs unangefochten, er kam als Kompromisskandidat an die Macht und brauchte den Rückhalt in Konstantinopel.<sup>300</sup> Welche religionspolitische Position er vor seiner Wahl zum Kaiser einnahm, lässt sich kaum feststellen, nach der Wahl beeilte er sich aber, den Wünschen der demonstrierenden Masse entgegenzukommen. Menze<sup>301</sup> plädiert dafür, dass er dem Hin und Her zwischen den Parteien indifferent gegenüberstand und pragmatisch entschied, in welche Richtung die Religionspolitik gehen sollte. Den Ausschlag für die chalcedonische Seite gaben neben den Wünschen der Hauptstadt auch der mögliche Usurpator Vitalian, der mit der Unterstützung des Konzils für die Seite Justins gewonnen wurde und das Verhältnis zu Rom, da dem neuen Kaiser daran lag, die Kirche des Westens und ihre Loyalität nicht an die ostgotischen Könige zu verlieren.

Justin kam den Forderungen der Konzilsanhänger entgegen und unterstützte mehrere Synoden, welche die Geltung von Chalcedon proklamierten,<sup>302</sup> die

---

einandersetzung mit Julian von Halicarnassus gezeigt. Moss betont, dass Severus von seiner Ekklesiologie her keineswegs den Separatisten zuzurechnen ist und keine exklusive Ekklesiologie mit einem starken Reinheitsideal vertrat, wie radikalere Konzilsgegner. Vgl. Y. Moss, *Incorruptible Bodies. Christology, society, and authority in Late Antiquity*, Oakland 2016. Vgl. ebd., 6: „Severus consistently advocated remaining within the imperial church and biding by its canons, even when persecution mounted from without and opposition grew from within.“ Vgl. auch ebd., 58; 142. Moss zeigt auf, dass die unterschiedliche Einschätzung zum Leib Christi (vergänglich oder unvergänglich) zu seiner Lebenszeit zu unterschiedlichen ekklesiologischen Konzepten führen konnte, die entweder stärker die Reinheit der kirchlichen Gemeinschaft betonten oder wie Severus einen pragmatischen Zugang vertraten. Entscheidend war die Konzeption sowohl der Eucharistie als auch der Kirche als Leib Christi.

299 Vgl. zur Wahl Justins auch Maraval, *Die Rezeption des Chalcedonense im Osten des Reiches*, 146–156.

300 Vgl. Procop, *De bellis* 1,11 (49 Wirth).

301 Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 18–25.

302 Daraus entstand die noch heute zelebrierte Erinnerungsfeier des Konzils von Chalcedon

gestrichenen Namen von Macedonius und Euphemius wieder in die Diptychen einsetzten und Severus verurteilten.<sup>303</sup> Eine Synode Anfang August setzte die vier Konzile in die Diptychen ein und zelebrierte das Konzil von Chalcedon feierlich, ein Fest zu Ehren des Konzils wurde eingeführt. Das Motto der Konzilsbefürworter war: vier Evangelien und vier Konzile, wogegen die Gegner des Konzils das Schlagwort der Trinität und der drei Konzile vertraten und den Anhängern des Konzils eine Vierheit der Götter unterstellte.<sup>304</sup> Auch die Annäherung an Rom wurde aktiv gesucht. Die päpstlichen Legaten kamen im Januar 519 nach Konstantinopel, nachdem Justin bereits im September sein Interesse an der Beendigung des Schismas signalisiert hatte, und verhandelten über den Winter. Seine Bedingungen, ursprünglich für das geplante Konzil, hatte Hormisdas in einem *libellus* formuliert und die Verurteilung von Dioscur, Timotheus Aelurus, Petrus Mongus und Petrus Fullo sowie derjenigen, die ihnen gefolgt waren, verlangt. Durch die Anerkennung der Forderungen im *libellus Hormisdas*<sup>305</sup> wurde das Schisma mit Rom plötzlich sehr schnell beendet. Auf ihrer Reise nach Konstantinopel hatten die päpstlichen Legaten bereits die Zustimmung der illyrischen Bischöfe zum *libellus* erlangt. In Konstantinopel unterschrieb Patriarch Johannes das Dokument vor den Gesandten, dem Senat und dem Kaiser.<sup>306</sup> Die Legaten brachten das Dokument im Triumph nach Rom. Dieser römische Erfolg in der Beendigung des Schismas war weniger der Stärke Roms zu verdanken als vielmehr dem Wunsch Justins nach einer Wiedervereinigung der Kirche mit Rom. Dieser Umstand wird in diversen Briefen von verschiedener Seite betont, und es lässt sich auch aus den vorangegangenen misslungenen Einigungsverhandlungen deutlich schließen.<sup>307</sup> Gratis war der Sieg für Rom aber nicht. Der Kaiser brauchte die Loyalität Roms in den Verhandlungen mit den Ostgoten und setzte den Papst als Unterhändler ein.<sup>308</sup> Auch war er in anderen Fragen dem Papst gegenüber weit weniger ent-

---

mit ihrer Verurteilung der antichalcedonischen Häretiker. Vgl. D. Wendebourg, Chalkedon in der ökumenischen Diskussion, in: Chalkedon: Geschichte und Aktualität, 207–237, hier 214.

303 Vgl. ACO III, 62–66; 77–80.

304 Vgl. Frend, Monophysite Movement, 231.

305 Es handelt sich dabei um den *libellus*, den Hormisdas angesichts des angekündigten Konzils durch Anastasius nach Konstantinopel gesandt hatte, vgl. Coll. Av. ep. 116 (CSEL 35,2, 513–522).

306 Vgl. auch Frend, Monophysite Movement, 236f.

307 Sowohl die Briefe von Justinian als auch von Bischof Johannes an Papst Hormisdas hoben das Engagement Justins in den Verhandlungen hervor. Vgl. Coll. Av. ep. 159 (Johannes); ep. 162 (Justinian).

308 Die Konflikte bezogen sich zum einen auf den Status der Arianer im Osten, zum anderen auf die Rechte der Römer unter den ostgotischen Königen. Im Umfeld dieser Konflikte

gegenkommend. Die Bitte, den abgesetzten Bischof von Caesarea und weitere Bischöfe wieder in ihr Amt zurückzusetzen, wurde abgelehnt.<sup>309</sup>

In der Hauptstadt war die heikelste römische Forderung, dass die Patriarchen, welche das *Henoticon* unterstützt hatten, aus den Diptychen entfernt werden mussten. Es handelt sich um Acacius und seine Nachfolger, die eben erst wieder in die Diptychen eingesetzt worden waren. Justin konnte die Forderung aber ohne Aufstand durchsetzen. Die Bevölkerung war einerseits an den Wechsel in den Namenslisten der Diptychen gewöhnt, zudem sandte Justin klare prochalcedonische Signale.<sup>310</sup>

Justins Religionspolitik bestand darin, von den Bischöfen eine Unterschrift unter den *libellus* des Papstes zu verlangen und sie sonst aus ihren Ämtern zu entfernen. Viele Bischöfe gingen freiwillig ins Exil.<sup>311</sup> Der *libellus Hormisdas* sollte für die nächsten Jahrzehnte den Widerstand der Konzilsgegner wachhalten. Nach der Kompromisspolitik des Anastasius setzte sich Justin für eine kompromisslos chalcedonische Haltung ein. Die Unterschrift unter die *libelli* wurde selbst von den Soldaten eingefordert. Wenn sie dazu nicht bereit waren, mussten sie mit Kürzungen ihrer Rationen rechnen.<sup>312</sup> In der Durchsetzung des *libellus* mit der *Formula Hormisdas* sieht Volker Menze den entscheidenden Bruch, welcher zur Entstehung von antichalcedonischen Kirchen geführt habe.<sup>313</sup> In den 520er Jahren waren die antichalcedonischen Kleriker weitgehend exiliert oder hatten sich freiwillig ins Hinterland zurückgezogen, selbst wenn die Schärfe der Verfolgungen mit der Zeit wieder abnahm. Nur die ägyptischen Bischöfe blieben vom *libellus* unbehelligt, und Ägypten wurde zum

---

wurde auch Boethius zum Tode verurteilt, weil er einen Senator (Albinus) verteidigt hatte, den die Ostgoten der Konspiration mit dem römischen Kaiser verdächtigten. Vgl. Sotinel, Rom und Italien, 317–324.

309 Vgl. dazu Frend, Monophysite Movement, 239.

310 Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 97, weist darauf hin, dass der *libellus* nur teilweise vollständig ausgeführt wurde und die von Hormisdas geforderten Verdammungen und Entfernungen aus den Diptychen keineswegs überall konsequent vollzogen wurden.

311 Vgl. Wood, We have no King, 167: „John of Ephesus gives us the impression that, by the 520s, the Miaphysite leadership in Syria and Mesopotamia had become increasingly restricted to the countryside and its monasteries, or in exile in Egypt and Constantinople.“

312 Vgl. CJ I,4,20.

313 Vgl. Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 8. Menze sieht diese Durchsetzung als einen Prozess der mindestens bis 521 dauerte, ebd. 17. Gemäß Menze, ebd., 18, wurden die Grenzen, welche durch das *Henoticon* verwischt wurden, wieder deutlich gezogen, indem diejenigen Bischöfe, die den *libellus* nicht unterschrieben, ins Exil geschickt wurden. Da mit dem *libellus* die Verurteilung chalcedonischer wie antichalcedonischer Bischöfe einherging, rief er in allen Lagern Entrüstung hervor.



Exilsort vieler geflohenen Bischöfe. Offensichtlich wollte Justin in Ägypten keinen Aufstand provozieren, der seine eigene Position gefährdet hätte.

Unter der neuen religionspolitischen Ausrichtung Justins hatten vor allem die antichalcedonischen Mönche zu leiden. Besonders die Anführer mussten entweder den *libellus* unterzeichnen oder sie wurden aus ihren Klöstern vertrieben. Einige Klöster entschieden sich zur Kooperation, andere mussten sich aus dem direkten Einflussbereich der Regierung und der Bischöfe in entlegene Gebiete zurückziehen. In Antiochia sorgte ab 526/27–545 Ephraem von Antiochia, ein ehemaliger *magister utriusque militiae per Orientem*, als Patriarch für eine entschiedene Durchsetzung der chalcedonischen Linie. 536 nahm er Johannes von Tella gefangen, weil dieser antichalcedonische Kleriker weihte. Johannes starb etwa ein Jahr darauf in Gefangenschaft. Der Biograph von Severus, Johannes von Beth-Aphthonia aus dem Thomas-Kloster in Seleucia am Orontes, unweit von Antiochia, zog sich etwa zwischen 528 und 532 ins Hinterland zurück und gründete jenseits des Euphrats gegenüber von Europos im umstrittenen Grenzgebiet zu den Sasaniden das Kloster Qenneschrin (Adlerhorst). Damit war er dem direkten Zugriff des Bischofs und der Behörden entzogen.

Die Konflikte um die *libelli* und die Folgen der Religionspolitik Justins für antichalcedonische Mönche hat Johannes von Ephesus, der aus dem Gebiet von Amida stammte, aufgezeichnet. Die Mönche um Amida und Edessa verfassten auf die Ankündigung der Durchsetzung des *libellus* eine öffentliche Verurteilung des Konzils von Chalcedon und des *Tomus Leonis* sowie der Zwei-Naturen-Lehre und zwangen die Bevölkerung, ihre Erklärung zu unterschreiben; möglicherweise in der Hoffnung, dass hier wie in Ägypten der *libellus* nicht erzwungen würde.<sup>314</sup> Auf ihren gewalttätigen Protest hin forderte der Bischof Hilfe und Verstärkung, was in einem gewaltsamen Schlag gegen die Mönche endete.<sup>315</sup> Der Kaiser fasste das Vorgehen der Mönche als Aufhetzung des Volkes auf und reagierte entsprechend hart. Johannes von Ephesus machte den chalcedonischen Bischof Abraham bar Kayli für diese Gewalttat mit vierzig getöteten Mönchen verantwortlich.<sup>316</sup> Allerdings hat Volker Menze zu Recht betont,<sup>317</sup> dass erst die Gewalt der Mönche gegen den Bischof und die Beamten

314 Vgl. Ps.-Dionysius, Chron. (27–29 Chabot) und Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 112.

315 Michael Syr., Chron. IX,26 (222 f. Chabot). Vgl. Menze, and the Making of the Syrian Orthodox Church, 115.

316 Joh. Eph., Vitae 35 (PO 18, 608 Brooks) sowie in Aufnahme der weitgehend verlorenen Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus vgl. Ps.-Dionysius, Chron. (32–35 Chabot).

317 Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 112; 116 f.

die brutale Reaktion hervorriefen und die Gewalt nicht vom Bischof ausging. Das Interesse an antichalcedonischen Märtyrern war sowohl bei Bischöfen als auch beim Staat gering. Die Mönche Amidas, welche den *libellus* nicht unterzeichneten, wurden aus ihren Klöstern vertrieben. Sie machten eine jahrzehntelange Exilierung durch.<sup>318</sup> Mehrfach erhielten sie die Erlaubnis zur Rückkehr, um wenig später als öffentliche Ruhestörer wieder vertrieben zu werden.<sup>319</sup> Auch der Bischof von Edessa, Asclepius, setzte die kaiserliche Politik bei den Mönchen durch und zwang die antichalcedonischen Mönche, die nicht mit ihm Gemeinschaft halten wollten, zwei Tage vor Weihnachten 522, ihr Kloster zu verlassen. Erst einige Jahre später durften sie auf Veranlassung von Kaiserin Theodora zurückkehren.

In der Regel mussten nur die Leiter das Kloster verlassen. Dazu wurden öffentlicher Protest und Aktionen gegen das Konzil mit der Konfiskation der Klostergüter bestraft.<sup>320</sup> Ziel dieser Strategie war es, den Klöstern die Lebensgrundlage zu entziehen und sie so entweder in die Abhängigkeit des chalcedonischen Bischofs zu bringen oder zur Auflösung. Die Chronik des Pseudo-Zacharias<sup>321</sup> nennt etwa zwanzig Klöster, welche unter Vertreibungen zu leiden hatten. Menze berechnet aus den unterschiedlichen Angaben zu Klöstern in Syrien, dass maximal ein Viertel der konzilskritischen Klöster von Vertreibun-

318 Zur Vertreibung der Mönche von Amida vgl. Joh. Eph., Vitae 35 (PO 18, 607 f.; 619–623 Brooks).

319 Gemäß Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 142, war dies „the only instance of organized violence among the non-Chalcedonian monasteries in the East“. Selbst wenn diese Einschätzung zu optimistisch scheint, macht sie deutlich, dass weder die Reichskirche noch die Behörden ein Interesse an unnötigen Provokationen, Opfern und Märtyrern hatte und die Schilderungen des Johannes von Ephesus daher den Sonderfall und nicht die Regel beschrieben. Allerdings hatte man durchaus ein Interesse, die Mönche durch schlechte Bedingungen zum Einlenken zu zwingen oder sie langsam aussterben zu lassen.

320 Ein eigenes Einkommen abgesehen von produktiven Arbeiten bestand in den Märtyrerschreinen, wo die Menschen für Eucharistiefiern und Bittgebete Nahrung mitbrachten. Dabei wurde es für antichalcedonische Priester zum Problem, wenn sie chalcedonische Bittsteller hatten, mit denen sie eigentlich keine Gemeinschaft haben wollten. Vööbus, The Synodicon in the West Syrian Tradition (CSCO), Louvain 1975–1976, 160 f. Johannes von Ephesus beschreibt mehrere Beispiele, wo man nur den Archimandriten zwang, sich entweder zu dem Konzil zu bekennen und mit dem Bischof Gemeinschaft zu halten, oder sich aus dem Kloster zurückzuziehen.

321 Ps.-Zach., Chron. VIII,5 (CSCO 87, 78–82 Brooks). Wie Johannes von Ephesus ist auch Pseudo-Zacharias nur eine bedingt vertrauenswürdige Quelle für genaue Daten, da diese vielfach nicht mit anderen Überlieferungen übereinstimmen, etwa was Datierung der Vertreibungen angeht. Vgl. Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church 121 f.; 125 f.

gen betroffen waren. Die von Johannes von Ephesus geschilderten Ereignisse in Amida waren zudem in ihrer Brutalität nicht repräsentativ für den Umgang mit den konzilskritischen Mönchen.<sup>322</sup> Amida war eine Hochburg militanter antichalcedonischer Mönche an denen ein grausames Exempel statuiert wurde.<sup>323</sup> Die Wirkung auf die Konzilsgegner blieb nicht aus; sie sahen ihre Kritik an der chalcedonischen Reichskirche bestätigt.

### 5.2.8 *Die Religionspolitik unter Kaiser Justinian I. (527–565)*

Die Religionspolitik von Justinian ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen und teils sehr kontroverser Beurteilungen.<sup>324</sup> In Justinians Regierungszeit fällt sowohl die Etablierung eigenständiger kirchlicher Hierarchien der späteren koptisch-orthodoxen und syrisch-orthodoxen Kirchen – und somit ein bleibender Bruch in der Kirche – als auch die ungemeine Konsolidierung der Reichskirche unter dem Kaiser und die bleibende Treue der antichalcedonischen Christen und Gebiete zum Reich sowie die (vorübergehende) Rückeroberung von Teilen des Westens für das Reich. Dazu kommen eine umfassende Regelung der Kirche und ihre Ausgestaltung als entscheidende gesellschaftliche Kraft.<sup>325</sup> Dabei wurde die Kirche nicht einfach der kaiserlichen Machtpolitik und dem Staat einverleibt, vielmehr gab Justinian seinem Reich ein dezidiert christli-

322 Pseudo-Zacharias Rhetor und Johannes von Ephesus erzählen davon, dass Mönche in Amida von dem chalcedonischen Bischof lebendigen Leibes verbrannt wurden. Vgl. Ps.-Zach., Chron. x,2 (177 Brooks); Joh. Eph., Vitae 24 (PO 18, 524 Brooks); Vitae 35: History of the Convents of Amida (PO 18, 607 f.; 61–623 Brooks). Vgl. dazu Frend, Monophysite Movement, 274.

323 Vgl. Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 111. „Overall, it seems that John of Ephesus’ account needs to be read with some reservations.“ Positiver schätzt S. Ashbrook Harvey die Glaubwürdigkeit der Darstellungen als „honest record“ ein, vgl. S. Ashbrook Harvey, Asceticism and Society, 31. Einerseits sind die Darstellungen von Johannes zweifellos stark durch rhetorische Topoi der Hagiographie (etwa der Asketen als Märtyrer) geprägt, andererseits neigt Menze dazu, die Gewalt gegen die Konzilskritiker in erster Linie auf direkte Provokationen zurückzuführen und zu einseitig als Reaktion wahrzunehmen. Die Konflikte ergaben sich grundsätzlich durch die Durchsetzung der *libelli*.

324 Vgl. an neueren Darstellungen und Beurteilungen P. Gray, Art. Justinian in TRE 17, 1988, 478–486; H. Leppin, Justinian. Das christliche Experiment, Stuttgart 2011; M. Meier, Justinian, Darmstadt 2011; M. Maas (Hg.), The Cambridge Companion to the Age of Justinian, Cambridge 2005; P. Maraval, Die Religionspolitik unter Justinian, in: Die Geschichte des Christentums 3, 421–461; V. Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church; R. Price, Acts of the Council of Constantinople, Introduction; J.A. Stewart Evans, The Age of Justinian, London 1996. Sehr ausführlich im Blick auf die theologischen Diskussionen sind Grillmeier/Hainthaler, Jesus der Christus, 2,2, 333–498; Lange, Mia energieia, 288–364. Bei Lange finden sich zahlreiche Dokumente ausführlich zitiert.

325 Vgl. dazu unten, Kap. 5.2.8.3.

ches Gepräge. Diese Inkorporation und umfassende Reglementierung durch den Kaiser verschärfte die Konturen der Kirche, sie bot damit aber auch viel mehr Angriffsmöglichkeiten für ihre Kritiker.<sup>326</sup> Die Gelder, welche die zahlreichen militärischen Unterfangen verschlangen, verschärften zudem soziale Konflikte.<sup>327</sup> Neben den Misserfolgen gegen die Perser traten in der Regierungszeit Justinians auch zahlreiche Naturkatastrophen auf, darunter Erdbeben und Hungerepidemien sowie die sogenannte Justinianische Pest 542, welche die Bevölkerung drastisch dezimierte.<sup>328</sup>

Schon vor seinem Aufstieg zum Kaiser hatte Justinian eine Frau geheiratet, welche die Gemüter ebenso erregte wie der Kaiser selbst, Theodora. Die Kaiserin wurde bereits zu Lebzeiten verehrt und gehasst, ihre Vergangenheit als Schauspielerin regte zu zahlreichen Gerüchten an.<sup>329</sup> Während Justinian nach seinem Aufstieg zum Alleinherrscher die Religionspolitik aktiv steuerte und bereits in der Regierungszeit seines Onkels Justin Kirchenpolitik betrieb – er war maßgeblich in die Verhandlungen mit Papst Hormisdas um die Beendigung des Schismas involviert – lässt sich dieses Engagement bei Theodora trotz der durchgehenden Stilisierung zur Patronin der Konzilsgegner bis nach dem Religionsgespräch von 532 kaum belegen, wie Volker Menze überzeugend dargelegt hat.<sup>330</sup> Justinians Kirchenpolitik war in den Anfangsjahren durch

326 Vgl. L. van Rompay, *Society and Community in the Christian East*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, hg. v. M. Maas, Cambridge 2005, 239–266, hier 239: „Although Justinian oppressed the anti-Chalcedonians and occasionally persecuted them, he also created the conditions that allowed them to exist, to shape their identity, and to negotiate their own domains of influence and power.“

327 Für soziale Konflikte insbesondere, Bell, *Social Conflict*, Kapitel 3 und 4.

328 Vgl. Evagr., H. e. IV, 29 (SC 566, 150–158 Bidez/Parmentier). Unter anderem die weitgehende Zerstörung Antiochias 526, eine Wetteranomalie aufgrund eines Vulkanausbruchs 536 und die Pest. Bis um 750 trat die Pest in immer neuen Wellen in einem Intervall von ungefähr fünfzehn Jahren auf. Für die Auswirkungen dieser zahlreichen Katastrophen auf das Weltbild und die Geschichtswahrnehmung im sechsten Jahrhundert vgl. M. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* (Hypomnemata 147), Göttingen 2003.

329 Das Bild Theodoras wie auch die gesamte Regierungszeit Justinians ist stark durch Procop's Darstellungen in *De bellis* und der *Historia arcana* geprägt, wird aber zunehmend anhand alternativer Quellen relativiert. Vgl. Procopius, *Historia arcana* 10 (65–70 Haury). Für die Kaiserin als Wohltäterin der Konzilsgegner ist Johannes von Ephesus mit seinen *Vitae* und der Kirchengeschichte bedeutsam, kritisch ergänzt durch Briefe von Severus von Antiochia, welche die Kaiserin erwähnen.

330 Vgl. dazu insbesondere Menze, *Justinian and the Making of the Syrian-orthodox Church*, 208–228. Menze hinterfragt das Bild, dass Theodora eine überzeugte Antichalcedonierin war. Während die Einsicht sich durchgesetzt hat, dass die unterschiedlichen religionspolitischen Positionen von Theodora und Justinian eher ein bewusstes Abkommen zwischen

eine Politik des Ausgleichs bestimmt. Über Religionsgespräche in kleinerem Rahmen<sup>331</sup> mit Vorsondierungen und Edikten über den orthodoxen Glauben versuchte er eine Einigung zu erreichen, die auf einer theologischen Annäherung der Parteien bestand. Erste diesbezügliche Versuche lassen sich bereits im Briefkontakt mit Papst Hormisdas im Blick auf die scythischen Mönche zeigen, die unter Anastasius ihre Nähe zu Rom bekundet und sich gegen die Aufgabe Chalcedons geäußert hatten. Sie propagierten gleichzeitig die theopaschitische Formel „*unus est Christus de trinitate, qui pro nobis passus est carne*“.<sup>332</sup> Nachdem Justinian in einem ersten Schritt Papst Hormisdas vor den Mönchen, die sich nach Rom aufgemacht hatten, gewarnt hatte, ermunterte er ihn, ihren Anliegen ein offenes Ohr zu schenken.<sup>333</sup> Justinian scheint den Mönchen und ihrer Formel ausgleichendes Potential zuerkannt zu haben. Er selbst sollte ihre Formel für den Ausgleich mit den Konzilskritikern aufnehmen.

den beiden war, welches den Konzilsgegnern ermöglichte, ihre Anliegen vorzubringen und sie in einem positiven Bezug zum Reich zu halten, geht Menze einen Schritt weiter und kommt zum Schluss, dass Theodora erst nach 536 (und damit nach der offiziellen Verurteilung der Konzilsgegner) zur Unterstützerin der Konzilsgegner wurde. Ihr erstes öffentliches Engagement in den kirchlichen Konflikten war zur Zeit des Aufenthalts von Severus in Konstantinopel um 535 zugunsten der Konzilskritiker. Wie Menze beobachtet, ist zuvor, etwa bei den Religionsgesprächen, nirgends die Teilnahme oder ein Engagement Theodoras überliefert. Vgl. Menze, ebd., 216. Vor 535 wird sie außer bei Johannes von Ephesus überhaupt nicht in Verbindung mit den kirchlichen Konflikten erwähnt. Menze schlägt vor, dass erst mit dem Aufenthalt von Severus in Konstantinopel 535, spätestens nach der Absetzung des Anthimus im Mai 536, ihr Zufluchtsort für die antichalcedonischen Mönche im Palast des Hormisdas entstand. Severus erwähnt Theodora nur zweimal in seinen Briefen. In dem einen Brief anerkennt er ihre Unterstützung während seines Aufenthaltes, im anderen erklärte Severus, dass sich die Kaiserin über seine Ausführungen zur Christologie und den Unterschieden zu den Chalcedoniern lustig gemacht habe und über die heiligen Väter gespottet habe. Menze, ebd., 220 f., schließt daraus, dass Theodora sich in dieser Zeit kaum für die theologischen Fragen interessiert hatte. Wenn Severus und seine Kollegen ihr dennoch ihre Abhandlungen sandten, dann als Information über ihre Argumente zuhanden ihrer Berater und nicht in der Annahme, sie habe ein persönliches Interesse an den Schriften. Nach 536 pflegte Theodora aber zunehmend das Bild einer Patronin der Konzilskritiker, indem sie sich für verfolgte Bischöfe einsetzte, verfolgte Mönche im Palast des Hormisdas einquartierte und zahlreiche Projekte unterstützte.

331 Die *Collatio cum Severianis* von 532 stellte eine offizielle Version dar, andere Gespräche fanden in einem weniger offiziellen Rahmen statt.

332 Maxentius, *Libellus fidei* (CChr.SL 85 A, 5–25, hier 14, 185 f. Glorie). Die Formulierungen zeigen verschiedene Variationen, etwa auch *unus de trinitate crucifixus*. Vgl. Coll. Av. ep. 216, 6 (CSEL 35, 2, 675, 29–676, 1). Vgl. auch D. Wyrwa, Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte des Konzils von Chalcedon im Westen, in: Chalcedon: Geschichte und Aktualität, 147–189.

333 Während der erste Brief an Hormisdas noch eine Warnung vor den Unruhestiftern war, ermunterte der zweite, wenige Tage später verfasste Brief den Papst, das Anliegen der Mönche aufzunehmen. Justinian, ep. 187 und 191 ad Horm. (Coll. Av. 35, 2, 644 f.; 648 f.).

#### 5.2.8.1 Das Religionsgespräch 532 (*Collatio cum Severianis*) und weitere Annäherungsversuche

Für Justinian stellte das Jahr 531/532 eine schwere Belastungsprobe dar. Nach einer Niederlage gegen die Perser 531 und hohen Steuerlasten führte die Verurteilung von einigen Mitgliedern der Zirkusparteien zu massiven Protesten in der Hauptstadt, wobei große Teile der Stadt durch Feuer zerstört wurden. Justinian gelang es, den Widerstand aus den Kreisen seiner höchsten Beamten und des Volkes niederzuschlagen. Kurz nach diesem Aufstand, nach der Parole der Aufständischen Nika-Aufstand genannt,<sup>334</sup> organisierte Justinian 532/533 ein Religionsgespräch, um den religiösen Frieden wiederherzustellen. Möglicherweise versuchte er damit, das persische Grenzgebiet, wo die vertriebenen Konzilskritiker die Überhand hatten, wieder stärker ins Reich einzubinden. Er lud zu diesem Gespräch sowohl Vertreter als auch Gegner des Konzils ein.<sup>335</sup> Beide Parteien sollten die Gelegenheit erhalten, ihre Position darzulegen und Bedingungen für eine erneute Kommunikationsgemeinschaft aufzuzeigen. Allerdings hob Justinian das Gespräch schon nach der Darlegung der Konzilsgegner und der Diskussion von deren Argumenten auf, weil er keine Optionen sah, eine Einigung durch das Gespräch zu erreichen. Er legte selbst einen Kompromissvorschlag vor, der aber von den Gegnern abgelehnt wurde. Der Vorschlag anerkannte die cyrillianische Formulierungen der einen inkarnierten Natur des Logos als orthodox und verurteilte die antiochenischen Theologen Theodoret, Theodor und Diodor sowie Ibas. Von den Konzilsgegnern forderte Justinian dafür die Anerkennung der Legitimität der zwei-Naturen-Formel. Unakzeptabel erschien den Kritikern Justinians Festhalten am *libellus* mit der Verurteilung der antichalcedonischen Autoritäten der alexandrinischen Kirche. Justinian war nicht bereit, das Konzil oder die *libelli* aufzugeben und hoffte stattdessen (vergeblich) auf seinen Vorschlag, dass die Unterschrift unter die *libelli* Bestand haben solle, die Konzilsgegner aber ihrerseits die Namen der von ihnen verurteilten Bischöfe aus den Diptychen streichen dürften. Während der Kaiser aus pragmatischen Gründen bereit war, Namen von Bischöfen

334 Der Nika-Aufstand ist breit dokumentiert. Vgl. Ps.-Zach., Chron. IX,14 (CSCO 87, 113f. Brooks); Procopius, De bellis I,24 (123–134 Haury); Historia arcana 7 (43–50 Haury); Johannes Malalas, Chronographia 18,71 (394–401 Thurn); Marcellinus Comes, Chron. ad annum 532 (103 Mommsen); Theophanes, Chronographia (181–186 de Boor). Vgl. auch G. Greatrex, The Nika Riot: A Reappraisal, JHS 117 (1997), 60–86; M. Meier, Die Inszenierung einer Katastrophe: Justinian und der Nika-Aufstand, ZPE 142 (2003), 273–300.

335 Vgl. Ps.-Zach., Chron. IX,15 (CSCO 87, 115–123 Brooks) darüber, dass die Konzilskritiker das Konzil als Verurteilung von Nestorius und Eutyches akzeptierten, nicht aber die Glaubensdefinition.

und Kaisern aus den Diptychen zu streichen oder Personen zu verurteilen,<sup>336</sup> waren die Diptychen für die Konzilsgegner nicht verhandelbar. Die chalcidonischen Bischöfe trugen die kaiserliche Politik in der Regel mit, da sie dem Kaiser das Recht einräumten, zum Schutz und der Einheit der Kirche weitgehend autonom solche Entscheide zu treffen. Die Konzilsgegner brandmarkten dieses Vorgehen dagegen als faule Kompromisse und Bestechlichkeit.<sup>337</sup>

Ein strukturelles Problem, welches das Ringen um eine Einigung zusätzlich erschwerte, war die mangelnde Befugnis der Delegierten, im Namen aller Konzilsgegner Entscheidungen zu treffen oder Kompromisse einzugehen. So verlief das Religionsgespräch ohne Einigung, wobei das Scheitern nur teilweise den theologischen Punkten geschuldet war.

Trotz des gescheiterten Gesprächs signalisierte Justinian sein Entgegenkommen in zwei Religionsedikten von 533, welche die theopaschitische Formel der scythischen Mönche anerkannte und die cyrillianischen Formulierungen der hypostatischen Union als orthodox erklärte.<sup>338</sup> Die Edikte riefen den gewalttätigen Protest der konzilstreuen Akoimeten hervor, die für ihre Aktionen allerdings vom Papst verurteilt wurden und in der Folge den Großteil ihres Einflusses in Konstantinopel verloren.<sup>339</sup>

Nach dem Scheitern der Gespräche baute Justinian die Unterstützung von antichalcidonischen Bittstellern, Vertriebenen und Mönchen in der Haupt-

336 Diesen Zugang gilt es auch im Hinblick auf den Drei-Kapitel-Streit zu beachten, für den Kaiser war die Verurteilung ein pragmatischer Zug, um den Gegnern etwas zu bieten, während man im Westen die chalcidonische Identität mit der Verurteilung der Drei-Kapitel gefährdet sah.

337 Vgl. Brock, *The Conversations with the Syrian Orthodox*, 102. Es handelt sich um die Edition und Übersetzung eines Fragments (Harvard syr. 22) mit einer Zusammenfassung der Abläufe aus der Sicht der syrisch-orthodoxen Bischöfe. Von dieser Seite ist sogar noch eine zweite Zusammenfassung überliefert, ediert von Nau (PO 13, 192–196). Auch von der Seite der chalcidonischen Bischöfe ist eine solche zusammenfassende Darstellung überliefert, was zu einer außerordentlich breiten Quellenbasis für dieses Gespräch führt.

338 Für die Edikte vgl. CJ 1,1,6 f. und Lange, *Mia energieia*, 314–322. Zu den scythischen Mönchen vgl. Maxentii aliorumque Scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae Urbis Episcopi Opuscula, ed. F. Glorie (CCSL 85A) Turnhout 1978; W. Elert, *Die Theopaschitische Formel*, *Theologische Literaturzeitung* 75 (1950), 195–206; J.A. McGuckin, *The Theopaschite Confession (Text and Historical Context): A Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon*, *JEH* 35,2 (1984), 239–255; Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 336–355.

339 534 wurden die Akoimeten von Papst Johannes offiziell verurteilt, was zu einer dauerhaften Schwächung des Klosters führte, das bisher mit das einflussreichste in Konstantinopel war. Ihre liturgische und asketische Tradition lebte in einem Ableger, dem Stoudios-Kloster, weiter und beeinflusste die byzantinische monastische Tradition entscheidend.

stadt systematisch aus<sup>340</sup> und die Kaiserin Theodora wurde als ihre Patronin inszeniert. Damit signalisierte man den Konzilskritikern Offenheit für ihre Anliegen.<sup>341</sup> Justinian stellte sich wohl zumindest bis 536 eine weitgehende gesellschaftliche Integration der Konzilsgegner vor, wie sie sich bei den Novatianern in Konstantinopel vollzogen hatte.<sup>342</sup> Durch die zahlreichen Konzilsgegner, die in der Hauptstadt Unterschlupf fanden, festigte Konstantinopel endgültig seinen Platz als Drehscheibe der Kirchenpolitik.

Die vielen Konzilsgegner vor Ort und ihre teilweise sehr erfolgreichen monastischen Gemeinschaften, die ansässigen Gemeinschaften Mitglieder und Mittel abwarben, sorgten in Konstantinopel für Konflikte.<sup>343</sup> Gegen zu

340 Vgl. dazu besonders Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum in der Religionspolitik Justinians I.*, 29. Die Untersuchung konnte leider nur punktuell eingearbeitet werden, sie nimmt aber viele Punkte auf, die sich auch in meiner Untersuchung gezeigt haben, insbesondere die Bedeutung des Konzils von Chalcedon im Blick auf die Reglementierung des monastischen Lebens. Hasse-Ungeheuer zeigt in Anlehnung an Peter Brown und Claudia Rapp das Autoritätsverständnis der Mönche auf. Im Blick auf die Religionspolitik von Justinian betont Hasse-Ungeheuer die Autorität, welche Justinian den Mönchen zugestand, und sieht die Mönche letztendlich als Vorbild für Justinians Selbstverständnis als Stellvertreter Gottes auf Erden. Vgl. ebd., 338. Dagegen ist festzuhalten, dass Justinian die persönliche spirituelle Autorität von einzelnen Mönchen anerkannte, ihnen aber keine darüberhinausgehende religionspolitische Funktion zuerkannte. Eine genuine Anerkennung der Autorität des Mönchtums in kirchenpolitischen Fragen ist nicht gegeben. Hasse-Ungeheuer hält denn auch fest, dass Justinians Religionspolitik mit ihrem Ziel, die Mönche aus dem politischen Leben und der Öffentlichkeit herauszuhalten, nur bedingt erfolgreich war. Ebd., 340: „Seine Adressaten, die Mönche, blieben häufig resistent und ließen sich nicht nach seinem Willen formen oder wirkten Justinians Politik diametral entgegen – letztlich war Justinian nicht erfolgreich, was aber an seiner Konsequenz nichts änderte und diese sogar noch steigerte.“

341 Menze sieht die Unterstützung, welche die geflohenen Konzilsgegner in Konstantinopel durch die Kaiserin erfuhren, als bewusste Strategie Justinians, um eine politische Abwendung der Konzilskritiker zu verhindern. Vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 255 f. Die Förderung und der Schutz der Konzilsgegner durch Theodora sollte ihnen den Eindruck vermitteln sollten, vom Staat auch als Konzilskritiker geschützt zu werden. So sollten die Kritiker ihre Treue zum Staat nicht verlieren.

342 Die Novatianer werden bei den Kirchenhistorikern des fünften Jahrhunderts, insbesondere bei Socrates gut bezeugt. Leontius von Jerusalem erklärt in seiner Auseinandersetzung mit den Konzilskritikern, sie verhielten sich wie Novatianer, wenn sie nicht bereit seien, den Reumütigen zu verzeihen und sie in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Vgl. Leontius v. Jerusalem, *Test.* (138–161 Gray / PG 86, 1896B–1900C).

343 Vgl. dazu Hatlie, *Monks and Monasteries*, 143–150. Der ägyptische Mönchsvater Schenute vertrat die dezidierte Ansicht, dass nur die essen sollten, die auch arbeiteten. Besa, *Vita Schenutis* 85 f. Zitiert bei Frend, *Monophysite Movement*, 81 Anm. 1. Der Autor der Viten der antichalcedonischen Heiligen, Johannes von Ephesus, hatte aus der Villa eines Unterstützers das sogenannte Kloster der Syrer errichtet. Ein großer Teil der antichalcedo-



erfolgreiche antichalcedonische Gemeinschaften schritt der Kaiser ein. Beispielhaft ist der Fall des Asketen Z'ura, der eine Art Gassenküche neben seiner spirituellen Beratung zur Verfügung stellte und damit sehr erfolgreich Menschen für die antichalcedonische Position gewann. Theodora und Justinian forderten den Asketen gemäß der Überlieferung von Johannes von Ephesus auf, die Stadt Konstantinopel zu verlassen und sandten ihn in die Provinz Thracia.<sup>344</sup> Wie zahlreiche Konzilskritiker wurde er in die Festung Dercus gebracht. Selbst wenn Justinian den Konzilsgegnern in Konstantinopel mit verhältnismäßig viel Toleranz begegnete, war er nicht bereit, die aktive Ausbreitung der Konzilsgegner zu unterstützen. Die erhebliche finanzielle Unterstützung der Konzilsgegner führte allerdings dazu, dass ihr Überleben erleichtert wurde. In der Schilderung von Johannes von Ephesus führten die zahlreichen Mönche im Palast auch dazu, dass viele chalcedonische Christen kamen, sich von ihnen segnen ließen und an ihrer Gemeinschaft teilnahmen.<sup>345</sup>

Als Zeichen der Politik des Ausgleichs Justinians ist auch die Wahl von Anthimus von Trapezunt zum neuen Patriarchen von Konstantinopel zu deuten, der bereits auf der Seite der Konzilsbefürworter an dem Religionsgespräch teilgenommen hatte. Anthimus war zwischen 518 und 532 zum Bischof von Trapezunt geweiht worden, nahm das Amt allerdings nicht an, sondern lebte weiterhin als Asket in Konstantinopel und war in der Fürsorge für die Armen aktiv. 535 wurde er zum Patriarchen geweiht und bemühte sich dezidiert um den Ausgleich mit den Konzilskritikern. Unter anderem schrieb er einen versöhnlichen Brief an Severus, in welchem er die Anathematismen Cyrills anerkannte und das *Henoticon* als Verurteilung des *Tomus Leonis* deutete. Zudem verurteilte er Ibas, Theodor und Theodoret und erklärte, dass die Zwei-Naturen-Lehre aus der Trinität eine Quaternität mache.<sup>346</sup> Severus sah das Verhalten des Patriarchen und die Zusicherung von Schutz durch Theodora als Garantien, um an das

---

nischen Mönche lebte in dem von Theodora zur Verfügung gestellten Palast des Hormisdas direkt neben dem Kaiserpalast an privilegierter Lage. Einige Viten wie diejenige des Hypatius erwähnen zwar, dass die Mönche selbst für ihren Unterhalt sorgten, Peter Hatlie kommt aber zum Schluss, dass die Mönche in Konstantinopel in der überwiegenden Mehrheit von Spenden lebten. Vgl. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 146–150.

344 Joh. Eph., *Vitae* 2 (PO 17, 35 Brooks). In der Vita des Johannes von Hephaestu, vgl. Joh. Eph., *Vitae* 25 (PO 18, 526–540 Brooks), wird der Ort (Dercus) als eine Festung bezeichnet, wo viele Konzilsgegner, zeitweilige auch der Patriarch Theodosius, eingesperrt waren. Theodora habe sich dabei unterstützend um sie gekümmert. Was in der *Vita* des Z'ura einigermaßen harmlos klang, wird in derjenigen von Johannes eindeutig zur Haft, wobei gemäß der *Vita* von Z'ura dieser nach einiger Zeit die Festung verlassen konnte.

345 Vgl. Joh. Eph., *Vitae* 47 (PO 18, 676–681 Brooks).

346 Vgl. den Brief von Anthimus an Severus in Ps.-Zach., *Chron* IX,21 (CSCO 87, 141–147 Brooks).

für 536 berufene Konzil zu kommen. Diese Bemühungen um die Konzilsgegner brachten Anthimus aber in den eigenen Reihen unter Verdacht. Alarmiert wandten sich verschiedene Bischöfe an Papst Agapet, der als Gesandter des Gotenkönigs Theohadad nach Konstantinopel gekommen war. Agapet verweigerte sogleich die Kommunionsgemeinschaft mit dem Patriarchen und warf ihm die Ungültigkeit seiner Wahl vor, da eine Translation den Kanones widersprach.<sup>347</sup> Eine Synode setzte Anthimus ab und weihte an seiner Stelle Menas, ein aus Alexandria stammender Chalcedonier.<sup>348</sup>

#### 5.2.8.2 Das Konzil von 536 und die Verurteilung der Konzilskritiker als Häretiker

Unter Patriarch Menas (536–552) wurde in Konstantinopel 536 ein Konzil<sup>349</sup> durchgeführt, das Justinian in der Absicht geplant hatte, die Einigung mit den Konzilskritikern zu erreichen. Dazu hatte er lange um die Teilnahme von Severus gerungen. Allerdings wurden diese Pläne mit der Ankunft von Papst Agapet und seiner Verurteilung von Anthimus durchkreuzt. Obwohl Agapet selbst das Konzil bereits nicht mehr erlebte, führte er einen radikalen Kurswechsel ein. Er überzeugte Justinian von einem harten Kurs gegen die Konzilskritiker. Das Konzil konstituierte sich von Beginn an aus dezidierten Gegnern der Einigungspolitik und verurteilte die Gegner von Chalcedon als Häretiker.<sup>350</sup> Insofern Severus und seine Anhänger bisher einfach ihr Amt hatten aufgeben müssen, aber nicht als Häretiker verurteilt worden waren, fand ein entscheidender Bruch statt, der Roms Wunsch nach klaren Grenzen entsprach. Justinian bekräftigte die Verurteilungen rechtlich.<sup>351</sup> Severus musste endgültig ins

347 Kan. 15 von Nicaea; Kan. 18 von Ancyra; Kan. 16; 21 von Antiochia und Kan. 5 von Chalcedon.

348 Anthimus trat nach seiner Absetzung mit Severus und Theodosius in Kommunionsgemeinschaft und fand Unterschlupf im Palast des Hormisdas, wo er sein Asketenleben fortführte. Vgl. Ps.-Zach., Chron., IX,19 (CSCO 87, 137 Brooks). Vgl. zur Absetzung von Anthimus und der Anklageschrift gegen ihn und Severus, sowie Peter von Apamea: ACO III, Doc. 14, 38–44; 39 f. sowie F. Millar, Rome, Constantinople and the Near Eastern Church Under Justinian: Two Synods of 436 in: Ders., *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East. Greeks, Jews, Syrians and Saracens* (Collected Studies, 2004–2014), 3–32.

349 Die Versammlung galt als Reichskonzil, selbst wenn man dabei nur auf die in der Stadt anwesenden Bischöfe zurückgriff. Vgl. Schwartz, *Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian*, 236.

350 Price, *Acts of the Council of Constantinople*, 14, geht davon aus, dass in 536 nur die miaphysitischen Anführer als Häretiker verurteilt wurden und nicht Miaphysitismus selbst.

351 Justinian Nov. 42 (537) verurteilt die Miaphysiten als Häretiker. 536 erließ Justinian eine Novelle, Nov. 42, welche das Kopieren und Verbreiten der Schriften des Severus verbot mit der Strafe des Abhackens der einen Hand verbot.

Exil und fiel unter die antihäretische Gesetzgebung. Der Brief von Severus an seine Anhänger in der Diözese Oriens nach seiner Flucht aus Konstantinopel macht etwas von dieser Neuausrichtung deutlich.<sup>352</sup>

Zugunsten seiner Rückeroberungspläne des Westens, für die er auf römische Unterstützung angewiesen war, kehrte Justinian vom bisher verfolgten Einigungskurs ab. Er ließ den neu geweihten alexandrinischen Patriarchen Theodosius nach Konstantinopel kommen, um ihn zur Anerkennung seiner Religionsedikte zu zwingen. Als dieser sich weigerte, wurde er abgesetzt und durch Paulus aus dem Tabennisi-Kloster ersetzt, der durch Menas und Agapet geweiht wurde. Mit Paulus begann neben der antichalcedonischen die melkitische Traditionslinie der ägyptischen Patriarchen,<sup>353</sup> welche eine kleine, griechischsprachige Elite repräsentierte.<sup>354</sup> Theodosius fand mithilfe von Theodora in Konstantinopel Schutz und Unterkunft und repräsentierte nach dem Tod von Severus die antichalcedonische Kirche.<sup>355</sup>

Die Unterstützung durch Kaiserin Theodora ermöglichte den Konzilsgegnern, in relativer Sicherheit ihre Anhänger in den Provinzen anzuleiten und zu mobilisieren.<sup>356</sup> Theodora bot mit ihrem Privatkloster eine Art privilegiertes Exil, das bei zahlreichen Antichalcedoniern wie Bischof Theodosius aber durchaus nicht freiwillig war und nicht nach Belieben aufgegeben werden konnte.<sup>357</sup> Theodosius wurde zwar mit zahlreichen Ehren bedacht, stand aber unter Aufsicht des Hofes, wo er weniger Schaden anrichten konnte als in einem unkontrollierten Exil.

352 Vgl. Ps.-Zach., Chron. IX,20 (CSCO 87, 138–140 Brooks).

353 Paulus verlor sein Amt kurz darauf wegen der Anklage auf Beteiligung an Mord. Bereits 540 wurde er an einer Synode in Gaza unter dem päpstlichen Apocrisiar Pelagius abgesetzt. Sein Nachfolger wurde diesmal ein Mönch aus Palästina, Zoilus, den Ephraem von Antiochia vorgeschlagen hatte. Vgl. Liberatus, Brev. 23 (ACO II,5, 138–140).

354 Das bedeutete allerdings nicht, dass in der koptischen Kirche nicht auch Griechisch gesprochen und geschrieben worden wäre, vielmehr war Bilinguität verbreitet. Liturgische Schriften und die Gottesdienste waren vielfach griechisch und koptisch, später arabisch und koptisch. Die Patriarchen der koptischen Kirche schrieben noch im siebten Jahrhundert ihre Osterbriefe in die Provinzen in griechischer Sprache. Vgl. Winkler, Koptische Kirche, 191f.

355 Vgl. Joh. Eph., Vitae 2 (PO 17, 35 Brooks) und Hatlie, Monks and Monasteries, 143. Nach seinem Tod 566 bereitete Justin II. Theodosius ein prunkvolles Begräbnis.

356 Die Nachfolger von Justinian gingen gegen die Schützlinge von Theodora in Konstantinopel wieder härter vor und versuchten sie zur Kommunionsgemeinschaft zurück zu bringen oder sie wurden eingesperrt. Vgl. Wood, We have no King, 171.

357 Vgl. für Theodoras Mönche im Palast die Schilderung in Joh. Eph., Vitae 47 (PO 18, 676–681 Brooks). Die Darstellung von Hasse-Ungeheuer dieser Gemeinschaft verstellt den Blick darauf, dass es sich hier vielfach nicht um eine freiwillige Gemeinschaft handelte und sie klaren kaiserlichen Einschränkungen unterlag, auch wenn sich die Mönche selbst organi-

In vielen Untersuchungen wird das Konzil von 536 als entscheidend für die Entstehung separater kirchlicher Hierarchien genannt.<sup>358</sup> Diese Einschätzung stimmt vor allem für die antichalcedonische Kirche in Ägypten, wo neben dem chalcedonischen Patriarchen für die Konzilsgegner weiterhin der in Konstantinopel lebende Theodosius das Oberhaupt blieb. Allerdings wurden in diesem Moment noch keine neuen Kleriker und Bischöfe geweiht. Mit der Verurteilung als Häretiker war aber die Hoffnung auf eine Einigung mit der Reichskirche vorerst erloschen. Nichts hielt die Konzilsgegner mehr an der Reichskirche. Sie litten unter einer erneuten Verfolgungswelle, wiederum besonders die Mönche.<sup>359</sup> Während der Kaiser in der Hauptstadt auf Ausgleich und Schutz der Konzilsgegner setzte, griff er in den Provinzen hart durch.<sup>360</sup>

Obwohl Justinian 536 den Kurs von Agapet und den Kritikern einer Einigung unterstützte, gab er seine Bemühungen um eine Einigung nicht ganz auf. Vielmehr gab er in den nächsten Jahren verschiedene Religionsedikte heraus und glich dabei zunehmend die offizielle Orthodoxie an die Kritik der Konzilsgegner an.<sup>361</sup> Neben der expliziten Anerkennung der Orthodoxie der cyrillianischen Formulierungen verurteilte er die Kritik der antiochenischen Theologen an Cyrill. 544/45 gab Justinian ein nicht überliefertes Edikt mit der Verurteilung

---

sieren konnten. Vgl. Hasse-Ungeheuer, Das Mönchtum in der Religionspolitik Justinians I., 273–280. Vgl. zu Klöstern als Exilsort unter Theodosius J. Hillner, *Monastic Imprisonment in Justinian's Novels*, 205–237.

358 Vgl. Lebon, *Le Monophysisme*, 77; Gray, *The Defense of Chalcedon*, 60; Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, 156 (er nennt die Ernennung von Paul von Tabennisi 537 als Bruch). Für Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 67–75, ist das Jahr 518 mit der Durchsetzung der römischen *libelli* unter Justin bereits der Beginn der neuen, eigenen kirchlichen Hierarchien. Maraval, *Das Scheitern im Osten: Die Entwicklung der Sonderkirchen im römischen Reich*, in: *Geschichte des Christentums* Bd. 3, 491–518, setzt erst mit den Ordinationen des Jacob Baradaeus den systematischen Aufbau eigener Hierarchien an. Allerdings betont Maraval, dass es 565 nur noch vier antichalcedonische Bischöfe in Ägypten gab und damit die Verurteilung erst einmal zu einer tiefgreifenden Krise führte. Vgl. Maraval, *Das Scheitern im Osten*, 492.

359 Vgl. Joh. Eph., *Vitae* 21 (PO 17, 293–296) über Vertreibungen unter Ephraem von Antiochia; Ps.-Zach., *Chron.* x,1 (CSCO 87, 174 f. Brooks); Michael Syrus, *Chron.* ix,16(–24) (*Chronique* t.4, 270 f. / frz. t. 2, 178 f. Chabot).

360 Vgl. dazu Hatlie, *Monks and Monasteries*, 142 f. Für die Regierung Justinians konstatiert Hatlie, *Monks and Monasteries*, 167, einen Rückgang der zuvor oft aggressiven Einmischung der Mönche in kirchenpolitischen Fragen. Ein Grund dafür könnte das verschärfte Vorgehen Justinians gegen solche Vorfälle sein, da seine Gesetzgebung die Einschränkungen von Chalcedon bewusst wiederholte. Dabei wurde an den aggressiv prochalcedonischen Mönchen des Akoimeten-Klosters ein Exempel statuiert.

361 Vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 253: „As Chalcedon had become the cornerstone of orthodoxy after 536, Justinian needed to modify ‘orthodoxy’ in order to reach an agreement between the opposing parties.“

von Theodor von Mopsuestia und den Schriften von Ibas und Theodoret gegen Cyrill von Alexandria heraus. Davor hatte er bereits ein Edikt gegen den Origenismus herausgegeben, das auf die Unruhen in den Klöstern von Palästina reagierte.<sup>362</sup> 551 folgte ein Edikt über den wahren Glauben, das er als Diskussionsgrundlage für ein inoffizielles Treffen mit den Konzilsgegnern vor einem geplanten neuen Konzil bereitstellte. Gleichzeitig hielt Justinian aber entschieden an Chalcedon und der Orthodoxie seiner Glaubensdefinition fest und setzte sie im Reich verbindlich durch, die Kanones wurden Reichsgesetz.<sup>363</sup> Ob für Justinian die Annäherung an die Konzilsgegner oder die theologischen Argumente entscheidend waren, ist ebenso umstritten wie sein persönlicher Beitrag zu den von ihm veröffentlichten theologischen Dekreten und Abhandlungen.<sup>364</sup> Konsens besteht aber darin, dass seine theologischen Edikte nicht

362 ACO III, 189–214. Vgl. Behr, *The Case of Diodore and Theodore*, 108. Für die origenistischen Streitigkeiten in Palästina vgl. Cyrill Scythop., *Vita S. Sabae* und D. Hombergen, *The Second Origenist Controversy: a new perspective on Cyril of Scythopolis' monastic biographies as historical sources for Sixth-Century Origenism*, Rome 2001.

363 Nov. 131, 1 von 545; CIC 3 Nov. (654 f. Schoell). Price, *Acts of the Council of Constantinople*, 74, weist darauf hin, dass unter Justinian Chalcedon erst wieder wirklich als Grundpfeiler der Orthodoxie massiv durchgesetzt wurde. Allerdings waren die Kanones auch bei den Konzilsgegnern nicht umstritten, die sie bereits 501 in eine ihrer syrischen Sammlungen aufgenommen hatten. Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus* 2,1, 28.

364 Gemäß Gray, *The Defense of Chalcedon*, 156 hatte die Formel von Chalcedon für den frühen Justinian in *Contra Monophysitas* hauptsächlich den Wert, Häresien abzuwehren zu, also negativ, wie sie auch in der Einleitung zur Glaubensdefinition beschrieben wird. Der frühe Justinian war in Grays Einschätzung eher politisch motivierter Chalcedonianer, später aber überzeugter und theologisch fundierter Neo-Chalcedonianer, der die Probleme sorgfältig durchdacht hatte und eigenständig eine Lösung formulieren konnte. Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 162. Volker Menze nimmt einen sehr geringen persönlichen Anteil des Kaisers an und sieht ihn vor allem als gewieften Machtpolitiker, dessen theologischen Schriften auf seine theologischen Berater, die Menze nicht genauer benennt, zurückgehen. Vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 253. Mit seiner Einschätzung wird er aber dem dezidierten religionspolitischen Interesse Justinians kaum gerecht, das sich in seiner ganzen Regierungszeit und besonders in seinem gesetzgeberischen Wirken zur Kirche niederschlug. Hartmut Leppin attestiert Justinian dagegen ein genuines Interesse an theologischen Fragen und an seinem Aussöhnungs-Projekt. Vgl. H. Leppin, *Zu den Anfängen der Kirchenpolitik Justinians*, in Meier (Hg.), *Justinian*, 78–99, Nachdruck aus H.-U. Wiemer (Hg.), *Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit*, Berlin / New York 2006, 187–208. Gray und Price vertreten die Ansicht, dass Justinian aufgrund seiner vertieften theologischen Studien die Unklarheiten von Chalcedon aufgehoben und so das Verständnis geklärt und die ursprüngliche Intention der Mehrheit der Bischöfe von Chalcedon ans Licht gebracht habe. Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 154–164 und Price, *Acts of the Council of Constantinople*, Introduction. Uthemann vermutet genaue theologische Kenntnisse Justinians, weist aber selbst darauf hin, dass offensichtlich der Apocrisiar Pelagius eine wichtige Rolle in der Verfas-

als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit gewertet werden sollten, sondern als Ausdruck seiner religionspolitischen Ziele.

### 5.2.8.3 Das Konzil von 553

553 unternahm der Kaiser einen neuen Versuch, die Gräben mit einem Konzil zu überbrücken. Das Konzil hielt die Übereinstimmung von Cyrill mit Chalcedon fest und wehrte antiochenische und nestorianische Interpretationen, die gleichgesetzt wurden, ab.<sup>365</sup> Damit sollte den Konzilsgegnern gezeigt werden, dass ihre Kritik und ihre Befürchtungen ernst genommen wurden, aber unbegründet waren.

Die Konzilsgegner signalisierten dagegen deutlich, dass sie nicht bereit waren, sich auf weitere Annäherungen einzulassen, so dass Justinian sich für das Konzil von 553 gar nicht mehr um ihre Teilnahme bemühte. Kirchenrechtlich wäre das auch schwierig gewesen, da man die Konzilsgegner als Häretiker verurteilt und aus der Kirche ausgeschlossen hatte.<sup>366</sup> Entsprechend wird dieses Konzil von den Konzilsgegnern auch kaum erwähnt.<sup>367</sup>

Richard Price hat die Ansicht geäußert, dass der Hauptfokus von Justinian in dem neuen Konzil von 553 gar nicht mehr die Konzilsgegner waren, sondern

---

sung seine Edikte spielte. Vgl. K.-H. Uthemann, Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe, in: *Christus, Kosmos, Diatribe*, 252–332. Zu Justinians theologischen Schriften vgl. E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, ABAW.PH 18, München 1939, 47–69.

365 Es ist allerdings problematisch, der Polemik der Konzilsgegner zu folgen und antiochenisch mit nestorianisch gleichzusetzen. Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 162: „The result was the first genuinely successful church-policy undertaken by any emperor since Chalcedon: imperial encouragement of the use of the theopaschite formulae, the condemnation of the Three Chapters so as to free Chalcedon from an Antiochene interpretation, and various other moves aimed at bringing out the Cyrillian interpretation of Chalcedon; on the other hand, a strict insistence on adherence to the statement of faith of Chalcedon.“ Gray reflektiert allerdings nicht, dass diese Politik keineswegs die Einigung brachte und daher schwerlich als „successful“ beschrieben werden kann.

366 Winkler, *Koptische Kirche*, 163–167. Winkler ist der Ansicht, dass Justinian in seiner Religionspolitik und den Bemühungen um das Konzil 553 die Lage „von Grund auf falsch beurteilt“ hat. Ebd. 163. Die Frage der „Drei Kapitel“ sei von Theodor Ascidas aufgebracht worden, um von dem Origenismus-Problem abzulenken, es habe sich dabei aber um eine Nebensächlichkeit für die Konzilsgegner gehandelt und habe entsprechend nicht zur Wiedervereinigung beigetragen.

367 Eine Reaktion der Gegner kam von Johannes Philoponus, überliefert bei Michael dem Syrer, *Chron.* VIII,13 (t.2, 92–121 Chabot). Leontius Scholasticus, *De sectis* (PG 86A 1237C–D) kritisierte die Beschlüsse von 553 als widersprüchlich, weil die einen Chalcedon lobten und die anderen ihm widersprachen. Ähnlich auch Ps.-Zach., *Chron.* XI,6 (201, Brooks) erwähnt das Konzil nur als Hintergrund einer Aktion gegen Konzilskritiker in Amida. Vgl. *Chronicon Pseudo-Dionysianum* (138f Chabot: CSCO 81/109 Louvain 1920–1937). Vgl. Price, *Acts of the Council of Constantinople*, 34.

die Auseinandersetzung mit Rom, das er zu einer Interpretation von Chalcedon zwingen wollte, welche der östlichen Perspektive näher stand.<sup>368</sup> Tatsächlich hatte die römische Haltung mit der Forderung in den *libelli* und das Vorgehen von Agapet vor dem Konzil von 536 maßgeblich zu den Eskalationen beigetragen. Nun machte der Kaiser deutlich, dass er in Zukunft die Zielrichtung vorgab. Er hatte Papst Vigilius nach Konstantinopel bringen lassen und unter wiederholten Gefangennahmen dazu gebracht, seinem Kurs für ein neues Konzil zuzustimmen.<sup>369</sup> Vigilius bemühte sich vergeblich, eine paritätische Vertretung östlicher und westlicher Bischöfe am Konzil durchzusetzen und blieb den Sitzungen schließlich fern. Inhaltlich versuchte er, auf die Diskussion über die „Drei Kapitel“ Einfluss zu nehmen und erklärte in Übereinstimmung mit dem Westen, dass niemand, der in der Gemeinschaft der Kirche gestorben sei, nachträglich verurteilt werden dürfe.<sup>370</sup> Dagegen war er bereit, einzelne Werke oder Auszüge der antiochenischen Theologen zu verurteilen. Allerdings wurde sein Dokument an das Konzil (*Constitutum*) weder von der Delegation des Konzils noch vom Kaiser akzeptiert. Der Kaiser wies auf die Wechsel in der Position von Vigilius hin, der sich zuvor unter kaiserlichem Druck zugunsten einer Verurteilung der „Drei Kapitel“ ausgesprochen hatte. Die Konzilsentscheide anerkannte Vigilius erst etwa ein halbes Jahr später im Februar 554, um nach Rom zurückkehren zu dürfen. Der Kaiser zwang ihn dazu, offiziell zu bestätigen, dass er sich hinsichtlich der „Drei Kapitel“ geirrt habe.

Die harte Behandlung von Papst Vigilius, der durch mehrfache Meinungsänderung auffiel,<sup>371</sup> lässt sich als Reaktion auf die Probleme mit der kompromisslosen Haltung Roms deuten. Der Kaiser machte nach abgeschlossener Rücker-

368 Vgl. Price, *Acts of the Council of Constantinople*, 9.

369 Vgl. zu Vigilius und dem Konzil vgl. Maraval, *Die Religionspolitik unter Justinian I.*, 439–458.

370 Für die Ablehnung der Konzilsbeschlüsse in weiten Teilen des Westens und den Kampf gegen die Verurteilung der „Drei Kapitel“ vgl. Facundus v. Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, ed. I.-M. Clément / R. Vanderplaetse, (CChr.SL 90A), Turnhout 1974; Pelagius, *In defensione trium Capitulorum*, ed. R. Devresse, (*Studi e testi* 57), Città del Vaticano 1932 sowie C. Sotinel, *Das Dilemma des Westens: Der Drei-Kapitel-Streit*, in: *Geschichte des Christentums* 3, 462–490. In Konstantinopel war die römische Delegation bestehend aus verschiedenen westlichen Klerikern und Aristokraten sehr aktiv. Die Verteidigung der „Drei Kapitel“ trieb neben Facundus und dem inzwischen nach Rom zurückgekehrten Pelagius auch Rusticus voran. Er verbreitete den Text des *Iudicatum* von Vigilius, in welchem dieser eine qualifizierte Verurteilung der Werke der antiochenischen Theologen befürwortet hatte, mitsamt seinem eigenen kritischen Kommentar, und ließ ihn im Westen verbreiten.

371 Vgl. etwa den Brief mit der Verurteilung der Formel „in zwei Naturen“ sowie von Theodor, Diodor und Theodoret in Liberatus, *Brev. 22* (137, 27–138,18).

oberung des Westens klar, dass er die Fäden in den Händen hielt und sich von Rom nicht beirren ließ. Dabei ging es nicht nur um die römische Haltung zum Konzil, sondern implizit um das römische Kirchenverständnis, das dem reichskirchlichen des Ostens mit offener Kritik begegnete und für den Papst einen Primat durchsetzen wollte, der im Osten nicht akzeptiert wurde.

Im Hinblick auf die Geltung des Konzils von Chalcedon war der Kaiser zu keinen Zugeständnissen bereit. Allerdings gestand er eine pragmatische Handhabung zu, die es erlaubte, die Glaubensdefinition inhaltlich so zu reduzieren, dass sie nur noch als Verurteilung von Nestorius und Eutyches Bedeutung hatte, nicht aber als eigenständige Definition des Glaubens. Wiederum wurde die Orthodoxie der cyrillianischen Formeln bestätigt, ohne diese anstelle der Glaubensdefinition zu setzen. Selbst wenn die Sprache noch einmal ein Stück näher an Cyrill gerückt wurde und die theopaschitischen Formeln bestätigt wurden, ging Justinian nur in der expliziten Verurteilung der „Drei Kapitel“ über das *Henoticon* hinaus. Diese Verurteilung war allerdings für die Einschätzung der antiochenischen Theologie und ihren Beitrag zur Entwicklung der Definition von Chalcedon verhängnisvoll. Die Verurteilung unterstützte die Polemik der Konzilskritiker, antiochenisch sei nestorianisch oder häretisch.<sup>372</sup> Richard Price hat darauf aufmerksam gemacht, dass die antiochenischen Theologen erst allmählich zum Thema wurden, nach dem Konzil von Chalcedon wurde keine Kritik an der Rehabilitation von Theodoret und Ibas laut. Frühestens das *Henoticon* kann gemäß Price als Hinweis auf Theodoret und Ibas gelesen werden.<sup>373</sup> Entscheidend war die Kampagne von Philoxenus, welche

372 Diese Tendenz zeigt sich auch heute noch, deutlich etwa bei Patrick Gray oder Andrew Louth. Vgl. P.T.R. Gray, *The Legacy of Chalcedon*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, hg. v. M. Maas, Cambridge 2005, 215–238, hier 223: „The majority of Chalcedonians in the East, though they stood with the Cyril of 433, were not in anything like as attractive a rhetorical position. Cast as heretics against, and betrayers of, what all agreed was a high point for orthodoxy (Ephesus), they had the unenviable task either of convincing the anti-Chalcedonians that they were not really heretics and traitors after all (while trying to dissociate themselves from the Nestorian taint of the two-natures language they used), or of suppressing anti-Chalcedonian resistance. The task was made all the more difficult by their communion with known Antiochenes like Theodoret and Ibas, whose opposition to Cyril, condemnation by Dioscorus and his council, and public celebration of their cause's triumph made their rehabilitation by Chalcedon unconvincing in the extreme.“ Den positiven Beitrag zur Entwicklung der chalcedonischen Formel etwa durch die antiochenische Unionsformel wird hier verdrängt, indem die Unionsformel als die Position von Cyrill reklamiert wird. Ähnlich auch Louth, *Why Did the Syrians Reject the Council*, 111: „The Christological controversy was not the clash of two more-or-less equipollent ‚schools‘, but rather a response to the dangers represented by an eccentric, and rather scholarly approach to Christology, associated with Antioch“.

373 Price, *The Acts of the Council of Constantinople*, 76 f.



die Antiochener prominent in den Fokus der Konzilsgegner brachte. Die Kritik an Ibas und Theodoret wurde auch im Religionsgespräch von 532 geäußert. Theodor von Mopsuestia stand bei Philoxenus und den scythischen Mönchen unter ihrem Wortführer Johannes Maxentius im Fokus der Kritik, der wiederholt gegen Theodor als den Lehrer von Nestorius polemisierte.<sup>374</sup> Dass aus der Reihe der öfters genannten antiochenischen Theologen (etwa auch Diodor oder Eutherius von Tyana) schließlich der Fokus auf Ibas, Theodoret und Theodor lag, sieht Price als Entscheidung von Justinian in seinem Edikt von 544.<sup>375</sup> Der Umgang mit der anstößig gewordenen Rehabilitation von Ibas am Konzil von 553 verdeutlicht die Autorität der Konzilsbeschlüsse. Da man die Entscheidung der Konzilsväter nicht anzweifeln wollte, musste sie so interpretiert werden, dass sie den neuen Umständen entsprach, indem man bestritt, dass der Brief des Ibas an Mari als orthodox anerkannt worden war.<sup>376</sup>

Mit der Verurteilung der „Drei Kapitel“ bemühte Justinian sich, den Vorwurf und Verdacht des Nestorianismus gegen das Konzil von Chalcedon endgültig zu entkräften ohne unmittelbare Hoffnung, die Konzilsgegner zu überzeugen.<sup>377</sup> Die Kontroverse um die „Drei Kapitel“ führte bei der römischen Delegation zu einer intensiven Auseinandersetzung mit den Quellen zum Konzil und der Entstehung der unterschiedlichen lateinischen Versionen der Akten.<sup>378</sup>

Ein dritter Punkt war die Verurteilung bestimmter Thesen von Origenes und den Origenisten, wobei die Beziehung zwischen der Verurteilung des Origenismus und dem Drei-Kapitel-Streit unterschiedlich beurteilt wird.<sup>379</sup> Die Orige-

374 Vgl. ACO IV,2, 8; 20; 43. Zitiert nach Price, Acts, 77.

375 Price, The Acts of the Council of Constantinople, 77. Die Auswahl ist insofern begründet, als man Theodor als Urheber der nestorianischen Lehren ansah und Diodor weniger einflussreich war. Theodoret und Ibas erregten aufgrund ihrer Schriften gegen Cyrill Anstoß. Anders als Andreas von Samosata, der ebenfalls eine Schrift gegen Cyrills Anathematismen geschrieben hatte, waren sie in Chalcedon rehabilitiert worden und standen so in direkter Verbindung zum Konzil.

376 Vgl. Price, Acts of the Council of Constantinople, 1, 97: „We may detect in the debate over the Letter to Mari a tendency to attribute authority not just to the decrees of Chalcedon but to whatever was found in the acts, thereby making even *obiter dicta* the subject of passionate debate.“

377 Price, The Acts of the Council of Constantinople, 35.

378 Vgl. dazu oben, Kap. 2.3.

379 Die Polemik von Liberatus, Brev. 24 (ACO II,5, 140) suggeriert, der Kaiser sei von seinem origenistischen Berater Theodor Ascidas dahingehend getäuscht oder beraten worden, dass eine Verurteilung der Kapitel eine große Menge Konzilskritiker in die Reichskirche zurückbringen würde. Theodor habe damit von den Origenisten ablenken wollen. Vgl. auch Gray, The Defense of Chalcedon, 64; Perrone, La chiesa di Palestina, 209. Zu Libe-

nisten um Theodor Ascidas, Bischof des kappadozischen Caesarea, hatten die Verurteilung der Antiochener vorangetrieben.<sup>380</sup> Ob sie damit vor allem von sich ablenken wollten, wie Liberatus es darstellt,<sup>381</sup> oder ob sie darüber hinaus den Verdacht, selbst antiochenischen Lehren nahestehen, durch eine solche Verurteilung entkräften wollten, ist umstritten.<sup>382</sup> Mit der Verurteilung des Origenismus nahm das Konzil ebenfalls ein vorliegendes Edikt von Justinian auf.<sup>383</sup>

---

ratus und seiner Darstellung von Chalcedon vgl. M. Wallraff, Das Konzil von Chalcedon in der Darstellung des Liberatus von Karthago, ZAC 14 (2010), 60–73. Dabei konnte er sich möglicherweise auch an Ephraem von Antiochia sowie den antiorigenistischen Mönchen Palästinas rächen, welche die Verurteilung des Origenismus vorangetrieben hatten. Vgl. Liberatus, Brev. 23 (ACO 11,5, 139f.). Der Abt der Großen Laura, Gelasius, welcher die Origenisten aus der Neuen Laura vertrieb, wehrte sich gegen Gerüchte, er sei Anhänger des Theodor von Mopsuestia. Vgl. Cyrill von Scythopolis 87 (194 Schwartz). Perrone, La chiesa di Palestina, 203, macht darauf aufmerksam, dass die Kontroverse um die Origenisten praktisch ausschließlich das monastische Umfeld betraf. Die erste Verurteilung der Origenisten in der aktuellen Debatte fand durch Ephraem von Antiochia statt. Vgl. Perrone, La chiesa di Palestina, 207. Die Origenisten verlangten darauf von ihrem Patriarchen, die Gemeinschaft mit Ephraem (527–545) aufzulösen. Eine Gesandtschaft brach an den Hof auf, um beim Kaiser zu klagen. Dort wurden sie allerdings gemäß Liberatus, Brev. 23f. (ACO 11,5, 129–131) Opfer einer Hofintrige, wobei der römische Apocrisarius und Diakon Pelagius dem Origenisten Theodor Ascidas zu schaden versuchte, um so dessen erheblichen Einfluss auf den Kaiser zu unterbinden.

380 Theodor, der aus der Neuen Laura kam, deren Origenisten vertrieben wurden, war ursprünglich nach Konstantinopel gekommen, um für die Sache der palästinischen Mönche zu plädieren.

381 Liberatus, Brev. 24 (ACO 11,5, 140).

382 Perrone, La chiesa di Palestina, 213f., bezweifelt, dass die antiorigenistischen Mönche Palästinas die antiochenischen Theologen besonders schätzten. Dagegen ortet er in den Anathematismen von 553 über die Origenisten einen Zusammenhang zwischen antiochenischer Theologie und der Theologie der Origenisten. Er vermutet, dass die Origenisten um Theodor Ascidas die Verurteilung der Drei-Kapitel unterstützten, um sich selbst von solchen Verdachtsmomenten zu befreien. Für Perrone waren also eher die Origenisten als die Anti-Origenisten dem Verdacht antiochenischer (im Sinne von nestorianischer) Interpretationen ausgesetzt. Vgl. Perrone, La chiesa di Palestina, 216–218. Unter den Origenisten wurde neben den *isochristes* um Theodor Ascidas auch eine Gruppe *protoktistes* oder *tetradites*, genannt, wobei die Bezeichnung *tetradites* auf den Vorwurf verweist, die Gruppe würde eine Quaternität lehren, also der klassische Vorwurf an die antiochenische Theologie. Vgl. Auch Maraval, Die Religionspolitik unter Justinian I., hier 466. Leontius von Byzanz galt in seiner Jugend als Anhänger von Theodor von Mopsuestia, vgl. Jansen, Theodore von Mopsuestia, 64 mit Verweis auf B. Daley, Leontius of Byzantium: A Critical Edition of His Works, with Prolegomena, Oxford 1979, 145–148, 159.

383 Möglicherweise hatte Justinian in seinem ersten Edikt gegen den Origenismus die Hoffnung, den Papst für seinen Annäherungskurs an die Konzilsgegner zu gewinnen. Vgl. Maraval, Die Religionspolitik unter Justinian I., 443–448.

Justinians Entgegenkommen gegenüber den Konzilsgegnern ist sowohl im Horizont seiner Politik als auch seiner persönlichen Überzeugungen zu sehen. Einerseits brauchte Justinian die Unterstützung aus dem Westen als auch aus Ägypten brauchte, um seine militärische Expansionspolitik durchzusetzen und war darauf bedacht, in diesen beiden wichtigen Gebieten keinen Aufruhr zu provozieren. Besonders das anfängliche Entgegenkommen gegenüber den römischen Forderungen, das nach der Eroberung Italiens (547) rasch nachließ, lässt sich aus politischen Überlegungen erklären.<sup>384</sup> Eine Reduktion seines Interesses auf die Ruhigstellung der Gegner ist aber zu einseitig. Vielmehr scheint Justinian anfangs durchaus die Absicht gehabt zu haben, den Konflikt um das Konzil durch den Einbezug aller Parteien zu lösen. Dabei hatte er aber sicher unterschätzt, wie langwierig und mühsam ein solcher Prozess ist und wie wenig Kompromissbereitschaft die Parteien zeigten. Er versuchte darum, den Konzilskritikern in eigener Regie entgegenzukommen. Da die Konzilsgegner so aber aus der Mitverantwortung entlassen waren, blieben sie abseits.

Die energische Art und Weise, wie Justinian sich bemühte, eine Einigung zwischen den unterschiedlichen Parteien durch eigene Interventionen herbeizuführen, ist kennzeichnend für seinen Umgang mit der Kirche. Sein umfangreiches gesetzgeberisches Programm<sup>385</sup> zielte darauf ab, die Kirche und ihre Bedeutung für den Staat möglichst umfassend zu bestimmen und zu regulie-

384 Die römische Position wurde mit der Zeit weniger entscheidend als noch 536, als Justinian den römischen Rückhalt gegen die Ostgoten brauchte. 536 befand sich Justinian mitten im Krieg mit den Ostgoten, der verschiedene Anläufe brauchte, bis Justinian sich durchsetzen konnte. In dieser Situation war der Rückhalt der Kirche entscheidend. Sobald Justinian sich aber 547 und 552/3 erfolgreich gegen die Goten durchgesetzt hatte, und Italien zu einer Provinz des Ostens umgebildet hatte, machte er deutlich, dass nun seine Regeln galten. In Italien wurde die Rückeroberung Italiens von der Ostgotenherrschaft durch den blutigen Eroberungskrieg und die hohen Steuern nicht unbedingt als Befreiung wahrgenommen. Auch wurde die alte senatorische Elite weitgehend entmachtet. Für die Eroberung Italiens und Afrikas vgl. Procop, *De bellis*.

385 Allgemein erhielt die Kirche in der Gesetzgebung Justinians große Aufmerksamkeit. Er organisierte die Kirche entsprechend seinen Vorstellungen; besonders intensiv ist die Gesetzgebung zum Mönchtum, dem er viele neue Rechte zugestand, das er aber auch intensiv in die gesellschaftliche Gestaltung einbezog. So führte Justinian Haftstrafen in Klöstern ein, wo die Straftäter sich sowohl moralisch bessern sollten und Reue zeigen als auch eine Strafe verbüßen. Vgl. dazu Hillner, *Monastic Imprisonment*, 205–237. Maßgebend ist Nov. 134,9,1. In einer Reihe anderer Novellen wird diese Strafe angeordnet, insbesondere in Fällen von Ehebruch und bei Klerikern, die sich ein Fehlverhalten zukommen ließen. Die Gefangenschaft im Kloster, welche teilweise auch den zwangsweisen Übertritt ins Kloster einbezog, wurde insbesondere für Frauen sowie Mitglieder der aristokratischen Kreise und Kleriker vorgesehen, da sie eine bevorzugte Behandlung darstellte.

ren. Auch wenn seine Kirchenpolitik hier nicht in vollem Umfang gewürdigt werden kann, ist entscheidend, wie intensiv Justinian die gegenseitige Durchwirkung von Kirche und Staat vorantrieb. In zahlreichen Gesetzen und Novel-  
len legte Justinian Strafen für die Vergehen von Klerikern oder Mönchen in der Ausübung ihrer Ämter fest und setzten auch Exkommunikationszeiten fest.<sup>386</sup> Die Kirche wurde auf ihre Bedeutung für die Gesellschaft hin geregelt, die von Justinian unterstützten oder gegründeten Klöster mussten nicht nur für das Wohl des Kaisers und des Reiches beten, sie hatten auch konkrete soziale Funktionen wie die Beherbergung von Prostituierten oder Gefangenen zu leisten.<sup>387</sup> Im Gegenzug wurden den Bischöfen zahlreiche Aufsichtspflichten in der Verwaltung der Städte übertragen.<sup>388</sup>

Die Umgestaltung der Gesellschaft in eine christliche, wie Justinian sie so vehement vorantrieb, war bei allem Entgegenkommen auf der theologischen Ebene und der reichen Unterstützung der Konzilsgegner Wasser auf die Mühlen der Kritik an der chalcedonischen Reichskirche und ihrer engen Verknüpfung mit dem Staatsapparat.

#### 5.2.9 *Ausblick auf die kaiserliche Einigungspolitik bis zu den arabischen Eroberungen*

Der Wechsel von Entgegenkommen und harten Strafmassnahmen bestimmte auch die Religionspolitik von Justinians Nachfolgern. Kurz nach seiner Thronbesteigung ließ Justin II. (565–578) die exilierten Konzilsgegner zurückkommen und machte die Verurteilung von Severus rückgängig. Er bemühte sich mit einem Edikt (datiert auf 571 und basierend auf einer überarbeiteten Vorgängervariante, die schon in Callinicum um 568 diskutiert wurde), um eine Einigung, allerdings ohne Erfolg.<sup>389</sup> Die Konzilsgegner waren in seine Formulierung ein-

386 Vgl. für die einzelnen Maßnahmen zu den Mönchen vgl. Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum in der Religionspolitik Justinians*, 63–192. Hasse-Ungeheuer betont die Freiheit und Autorität, welche Justinian den Mönchen zugestand, und sieht die Mönche letztendlich als Vorbild für Justinians Selbstverständnis als Stellvertreter Gottes auf Erden. Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum in der Religionspolitik Justinians I.*, 338.

387 Vgl. Hillner, *Monastic Imprisonment*, 225.

388 CJ I,4, 22.26.27.30.31.33. Vgl. dazu auch unten, Kap. 5.3.3.1.

389 Evagr., *H. e.* v,4 (SC 566, 214–222 Bidez/Parmentier); Michael Syrus, *Chron.* x, 4 (295–299 Chabot). Vgl. dazu A. Cameron, *The Early Religious Policies of Justin II*, SCH 13 (1976), 51–67. Vgl. Cameron, *The Early Religious Policies of Justin II*, 62–64. Zu diesem Zeitpunkt waren die Konzilsgegner allerdings schon über die Frage, ob man innerhalb der Trinität von drei Ousien oder nur von einer reden sollte im sogenannten Tritheismus-Streit in Uneinigkeit geraten. Der Konflikt betraf auch die beiden antichalcedonischen Patriarchen Peter von Antiochia und Damian von Alexandria. Die Konzilsgegner boten daher keinen geeinten Gesprächspartner.

bezogen worden, konnten sich aber nicht einigen. Das von den Bischöfen akzeptierte Edikt wurde von den Mönchen verworfen, weil es Chalcedon nicht verurteilte. Als auch die zweijährigen Verhandlungen unter Patriarch Johannes Scholasticus mit vier Häuptern der antichalcedonischen Kirchen in Konstantinopel<sup>390</sup> keine Einigung brachte, weil die zur Kommunionsgemeinschaft gezwungenen antichalcedonischen Bischöfe aus der Kommunion der antichalcedonischen Kirche ausgeschlossen wurden, reagierte Justin II. mit harten Maßnahmen gegenüber den Konzilsgegnern in Konstantinopel.<sup>391</sup> Unter seinen Nachfolgern Tiberius, Mauricius, Phocas und Heraclius nahmen die Kriege an den Grenzen den Großteil der Aufmerksamkeit in Anspruch, ohne verhindern zu können, dass die Grenzgebiete mit Syrien und Ägypten immer wieder den persischen Eroberungsfeldzügen zum Opfer fielen.<sup>392</sup> Sowohl Antiochia als auch weite Teile der Diözese Oriens und Ägypten fielen für über zehn Jahre (ca. 619–629) in persische Hände.<sup>393</sup> Wie später unter den arabischen Herrschern standen die reichskirchlichen Christen, vor allem Bischöfe und Kleriker, dabei unter besonderem Verdacht, mit dem Reich zu konspirieren. Als Kaiser Heraclius († 641) die Gebiete zurückerobern konnte, startete er gemeinsam mit Sergius,<sup>394</sup> dem von den Konzilsgegnern konvertierten Patriarchen von Konstantinopel († 638), einen neuen Versuch, eine Annäherung mit den Konzilsgegnern in Gang zu bringen.<sup>395</sup> Selbst mit den Kirchen in Armenien und

390 Johannes von Ephesus, Paulus von Antiochia, Stephan von Zyperus, offiziell Bischof von Constantina/Tella und Eliseus von Sardis. Vgl. dazu Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 210–213. Als Einziger blieb Stephan der chalcedonischen Kirche treu und setzte sich für seine verfolgten ehemaligen Kollegen ein. Vgl. Maraval, *Das Scheitern im Osten*, 501. Im Jahre 570 hatte bereits eine Disputation zwischen den Tritheisten und ihren Gegnern unter der Leitung des chalcedonischen Patriarchen Johannes Scholasticus stattgefunden. Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 185f.

391 Maraval, *Das Scheitern im Osten*, 501.

392 Die relativ geringe Bedeutung, welche einer aktiven Annäherung zwischen Reichskirche und Konzilsgegnern in dieser Zeit zukam, spiegelt sich etwa in der Chronik von Michael Syrus, wo keine diesbezüglichen Initiativen geschildert werden.

393 Syrien und Ägypten waren seit der Regierungszeit Justinians in steter Bedrängnis durch die Perser, in Ägypten hielten die Perser von 619–629 die Herrschaft inne, in Syrien bereits ab 613.

394 Sergius war ein Konvertit aus der antichalcedonisch-syrischen Kirche und bemühte sich erst in Armenien und dann im ganzen Reich mit dem Konzept der *enine energie*, später des *enine willens*, eine Wiedervereinigung zu ermöglichen. Vgl. dazu Lange, *Mia energia*, 534–536; C. Hovorun, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century* (MME 77), Leiden 2008; F. Winkelmann, *Der monergetisch-monotheletische Streit* (BBS 6), Frankfurt am Main u.a. 2001.

395 Die Erfolge waren aber mäßig. Der chalcedonisch-monotheletische Patriarch Cyrus von Alexandria († 642), der die Konzilsgegner in die Reichskirche zurückbringen sollte, konnte

Persien traf er Übereinkünfte.<sup>396</sup> Er suchte eine Einigung aufgrund der Formel von einer Energie (Monergismus) und (später) einem Willen (Monotheletismus) in Christus. Während die Vermittlungsversuche von Sergius unter den chalcidonischen Bischöfen erst Unterstützung fand, bröckelte die Unterstützung bald aufgrund der harten Kritik von Sophronius von Jerusalem an der neuen Position. Die *Ekthesis* des Sergius, in dessen Todesjahr 638 durch den Kaiser als offizielle orthodoxe Lehre proklamiert, wurde schon kurze Zeit später wieder aufgegeben. Die zurückeroberten Gebiete befanden sich zu diesem Zeitpunkt bereits in arabischer Hand. Die Bemühungen von Maximus Confessor führten zu einer Verurteilung des Monotheletismus auf einer römischen Synode (648) als Häresie, was im dritten Konzil von Konstantinopel (680/81) mit der Festsetzung des Duotheletismus bestätigt wurde. Damit fand auch dieser Versuch einer Annäherung ein Ende, ebenso wie die offiziellen kirchlichen Lehren zur Christologie mit einer erneuten Bestärkung der zwei Naturen einen Abschluss fanden.<sup>397</sup>

Die Ausgliederung weiter Teile aus dem Reich und ihre Eingliederung in das arabische Herrschaftsgebiet entzog sie dem Machtanspruch der Reichskirche und des Kaisers. Die chalcidonischen Gemeinden blieben auf sich gestellt. Die fehlende Unterstützung durch den Staat ließ die chalcidonischen Gemeinden vielerorts zu unbedeutenden Minderheiten kollabieren. Die Übernahme kirchlicher Ämter, welche zuvor für die Beamtenschicht erstrebenswert war, verlor an Attraktivität. Den antichalcidonischen Kirchen kam die neue Situation entgegen, da sie keine Verfolgung mehr zu fürchten brauchten und zu einer anerkannten Religionsgemeinschaft wurden. Da sie zudem bereits daran gewöhnt waren, ohne staatliche Unterstützung zu funktionieren, bewährten sie sich in den schwierigen Zeiten besser.

---

zwar eine Gruppe gewinnen, die Mehrheit blieb dieser Union aber fern. Vgl. Davis, *Early Coptic Papacy*, 116. Anders Lange, *Mia energiea*, 580. Einer der Gründe für den Widerstand war ein generelles Misstrauen gegenüber chalcidonischen Lösungen, die auf der engen Zusammenarbeit von Kirche und Staat beruhten. Zudem hatte sich die Situation in Ägypten während der persischen Okkupation (619–629) stark zugunsten der Konzilsgegner entwickelt.

396 Vgl. Lange, *Mia energiea*, 553–575.

397 Wiederum mit nicht zu unterschätzendem römischem Anteil, selbst wenn neben vier Patriarchen von Konstantinopel auch Papst Honorius verurteilt wurde. Vgl. Winkelmann, *Der monergetisch-monotheletische Streit*, 43. Im Osten verlagerte sich die Diskussion von der Christologie auf die Bilder, wobei alte Gräben weiter von Bedeutung waren, da den Konzilskritikern bereits zur Zeit des Severus vorgeworfen wurde, Bilder aus den Kirchen zu entfernen. Vgl. dazu etwa E. Pitz, *Die griechisch-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters*, Berlin 2001, 418.

### 5.3 Die Formierung und Konsolidierung des Widerstandes

Im Folgenden sollen die Faktoren aufgezeigt werden, welche zur Konsolidierung des Widerstandes gegen das Konzil geführt haben. Viele der schon in den ersten Reaktionen geäußerten Bedenken zogen sich weiter, teilweise kamen neue dazu. Die nachfolgende Darstellung birgt etwas die Gefahr, dass die einzelnen, sich entwickelnden Kritikpunkte und ihre Verfestigung den Anschein einer unausweichlichen Entwicklung zu getrennten Kirchen hervorrufen. Dieser Eindruck ist aber insofern falsch, als keine Seite einen offenen Bruch wünschte. Die Kritikpunkte, welche sich zunehmend ausbildeten, hatten je für sich zudem schon eine Geschichte, die vor das Konzil reichte.

#### 5.3.1 *Die Opposition im Mönchtum*

Wie der Überblick über die ersten Reaktionen auf das Konzil gezeigt hat, war das Mönchtum der wichtigste Träger der Opposition. Die Mönche gehörten allerdings auf der Seite der chalcedonischen Reichskirche auch zu wichtigen Unterstützern des Konzils, was auf den generellen Einfluss der Mönche auf die kirchlichen Debatten in der Zeit verweist. Dieser Einfluss war durch das Konzil im Sinne der Bischöfe kanalisiert worden, aber durch die zunehmende Integration der Mönche in die Kirche wurde er keineswegs geringer.<sup>398</sup> Unabhängig davon, ob die Kritik oder die Unterstützung des Konzils überwog, waren die Mönche entscheidende Träger.

Die heftige Reaktion aus den monastischen Kreisen startete bereits während des Konzils, wobei die in die Akten aufgenommenen Vorstöße der Mönche aus Konstantinopel gemäßigt ausfielen, im Gegensatz zu den Gewaltausbrüchen in Palästina und Alexandria. Die vielerorts sehr kritische oder ablehnende Haltung des Mönchtums ist bis zu einem gewissen Grad in der teilweise strengen Umsetzung der harten Regulierungen angelegt, mit denen man in Chalcedon die Unruhen von Seiten der Mönche unterbinden wollte.

In Chalcedon war das Mönchtum in die Hierarchie der Kirche eingegliedert worden und die damit verbundenen Neuerungen wurden vielfach als Einschränkung der monastischen Freiheit verstanden.<sup>399</sup> Gerade die wandernden

398 Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 43, der sich allerdings aufgrund der Ausrichtung seiner Untersuchung auf die Bedeutung der prochalcedonischen Mönche konzentrierte: „As in Constantinople, so in Jerusalem, the real power to determine the opinion of the church was not the patriarch, but the dominant monastery.“ Vgl. auch ebd., 75. Dasselbe gilt insbesondere für die antichalcedonischen Kirchen, die ihren Klerus zunehmend aus Klöstern gewannen.

399 Vgl. auch Steppa, *John Rufus*, 33.

Mönche erfuhren erhebliche Zwänge und wurden durch Kan. 4 in die Sesshaftigkeit gedrängt. Die chalcedonischen Bestimmungen mit ihrem skeptischen Tenor gegenüber wandernden Asketen regten den Widerstand gegen das Konzil unter ebendiesen Gruppen an, insbesondere, wenn sie durch Konflikte mit den Bischöfen die Autorität und Macht der Kirche in ihrer Zusammenarbeit mit dem Staat zu spüren bekamen. Dem setzten verschiedene Gruppen eine vehemente Betonung ihrer Selbständigkeit und Entweltlichung gegenüber. Für viele Mönche stand das Konzil nicht nur für eine Glaubensdefinition, die sie als häretisch ansahen, sondern auch für die Unterdrückung ihrer Lebensweise und ihrer spezifischen Form von Spiritualität und Askese. Lebhaftes Zeugnis solcher Konflikte sind die Plerophorien von Johannes Rufus und die Viten des Johannes von Ephesus.<sup>400</sup> Der Widerstand gegen die Reichskirche und das Konzil war somit auch Protest gegen die Institutionalisierung ihres Lebens, das den Mönchen das Recht des Rückzugs aus den weltlichen Systemen und Strukturen in einen quasi rechtsfreien, von der Welt abgeschiedenen Raum (traditionell mit der Metapher von der Wüste verbunden) entzog. Der konsensorientierten Haltung der Bischöfe setzten die Mönche eine unbedingte Bewahrung der Tradition des überlieferten Glaubens entgegen, den sie durch das Konzil verletzt sahen. Diese Haltung findet sich nicht nur bei den konzilskritischen, sondern auch bei den konzilstreuen Mönchen; viele Aspekte der Kritik waren von den Mönchen schon vor und unabhängig vom Konzil geäußert worden. Nun verband sich diese Kritik in gewissen Gebieten mit der Ablehnung des Konzils und befeuerte sie.

In Alexandria war das Ennaton-Kloster eine Hochburg der Konzilsgegner, die sich der Gemeinschaft mit Bischof Proterius enthielten. Später wurde das Kloster Zufluchtsort zahlreicher Flüchtlinge, unter anderem im sechsten Jahrhundert von Severus von Antiochia und Julian von Halicarnassus. Allerdings

<sup>400</sup> Jean Rufus, *Plerophories, texte et trad.* (PO 8), F. Nau, Paris 1912; John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints* (PO 17–19), ed. und übers. von E.W. Brooks, Paris 1923–1925. Die Viten entstanden in der Zeit zwischen 566–568. Johannes selbst war 529 von Johannes von Tella zum Diakon geweiht worden und hatte mit der Unterstützung von Justinian seit 542 fast vierzig Jahre als Missionar in Kleinasien gewirkt. 558 wurde er von Jacob Baradaeus zum antichalcedonischen Bischof von Ephesus geweiht, einen Sitz, den er aber nie einnehmen konnte. Vielmehr lebte er neben seiner Missionstätigkeit hauptsächlich in Konstantinopel, wo er auch das Kloster der Syrer gründete. Unter Justin wurde er in den Unionsprozess eingezogen und 571 unter Johannes Scholasticus zusammen mit drei weiteren Bischöfen zur Gemeinschaft mit der Reichskirche gezwungen. Nach seiner Widerufung verbrachte er viele Jahre in Gefangenschaft, sein Kloster wurde konfisziert. 585 konnte er seine Kirchengeschichte vollenden, die er in den unterschiedlichsten Gefängnissen verfasst hatte, wobei er seine Texte an verschiedenen Orten versteckt hatte. Vgl. dazu Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 213.



führten die Eskalationen in Alexandria noch zu Lebzeiten des Proterius sehr schnell zu einer Mobilisierung breiter Massen für die Konzilsgegner, die bei den Aufständen den Soldaten entgegentraten. In Alexandria war damit von Beginn an die Partizipation der Bevölkerung kennzeichnend für die Opposition gegen das Konzil. Neben den Mönchen waren in Alexandria auch die Philopoi wichtige Konzilskritiker.<sup>401</sup> Sie waren als Bruderschaft organisiert und engagierten sich aktiv in kirchlichen Belangen, ohne jedoch einem Kloster beizutreten. Schon bald wurde der Widerstand in Alexandria und Ägypten durch prominente exilierte Mönchsbischöfe wie Petrus Iberus oder Timotheus Aelurus angeheizt und unterstützt. Die entlegenen Klöster brauchten auch keinen Hehl aus ihren Sympathien zu machen, da der Einfluss der Behörden begrenzt war.<sup>402</sup> Auch in Syrien gewann die Opposition gegen das Konzil vor allem in den Klöstern an Boden. Der palästinische Abt Romanus aus Tekoa floh zeitweilig ins Umland von Antiochia, als Bischof Theodosius von Jerusalem und seine Anhänger vertrieben wurden. Erwähnt werden antichalcedonische Mönche auch in Antiochia als Unterstützer von Petrus Fullo, wobei diese als Apollinaristen bezeichnet werden.<sup>403</sup> Weitere Zentren waren das Thomas-Kloster in Seleucia am Orontes, nahe von Antiochia, sowie das Kloster von Mar Bassus<sup>404</sup> bei Apamea. Erst unter der Förderung durch die antichalcedonischen Bischöfe um Petrus Fullo, später auch Philoxenus und Severus, erlebten die konzilskritischen Mönche einen Aufschwung, der allerdings in dieser Form von sehr kurzer Dauer war. Schon mit der Religionspolitik von Justin II. kamen die Klöster unter Druck und wurden ab den zwanziger Jahren des sechsten Jahrhunderts zunehmend, wenn auch nicht systematisch, vertrieben und zogen sich ins persische Grenzgebiet zurück.<sup>405</sup>

401 Vgl. etwa Zacharias, *Vita Severi* (PO 2, 26 Kugener). Vgl. zu den Philopoi auch Wipszycka, *Études sur le Christianisme*, 257–278. D. Moschos kommt zum Schluss, dass das ägyptische Mönchtum sozial durchmischt war mit einer deutlichen Tendenz zur unteren Arbeiterschicht. Allerdings wehrt er sich gegen das Bild der ungebildeten Fellachen und Kolonen. Vgl. D. Moschos, *Eschatologie im ägyptischen Mönchtum: die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion* (STAC 59), Tübingen 2010, 267 f.

402 Bereits die illegalen Machenschaften von Schenute, insbesondere seine Zerstörungen paganer Heiligtümer oder sein Eindringen in Privathäuser, konnten nie richtig zur Rechenschaft gezogen werden, weil seine Unterstützung zu stark war. Vgl. dazu Hahn, *Tausend Schrecken*, 5–33.

403 Vgl. dazu oben, Kap. 5.2.3.

404 Vgl. dazu die *Vita des Bassus* (*La légende de Mar Bassus, Martyr persan suivi de l'Histoire de la Fondation de son couvent à Apamée d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale, Texte syriaque, traduit et annoté, publié par J. Chabot*, Paris 1893).

405 Vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 134; 143. Van Rom-

Von der Seite der Kirche und des Kaisers wurden die Mönche als Unruhestifter und Querulanten abgestempelt und die Proteste gegen das Konzil mit brutaler Gewalt niedergeschlagen, wie für Jerusalem und Alexandria gezeigt wurde. Kennzeichnend für die sehr negative Einschätzung der Mönche und dem Aufruf zu brutalem Vorgehen sind die Äußerungen von Leo von Rom gegenüber Julian von Cius. Leo erklärte, die Mönche seien Soldaten des Antichristen und müssten unterdrückt werden.<sup>406</sup> Die brutalen militärischen Reaktionen gegen Konzilskritiker im Namen der Kirche führten in monastischen Kreisen zu einer gesteigerten Skepsis gegenüber der Institution Kirche und ihrer engen Verschränkung mit der staatlichen Gewalt. Besonders aufschlussreich sind diesbezüglich die Schriften, welche im Umfeld von Petrus Iberus entstanden sind, vor allem von Johannes Rufus oder Johannes von Beth-Rufina. In den *Plerophoriae* polemisierte Johannes gegen die chalcedonischen Bischöfe und das Konzil. Viele der aufgezeichneten Visionen beinhalten Vorzeichen auf den Glaubensabfall der Bischöfe in Chalcedon. Die antichalcedonische Geschichtsschreibung stellte die vorchalcedonische Zeit unter Theodosius II. als Zeit der engen Kooperation und Gleichberechtigung von Mönchen und Bischöfen dar, während nach dem Konzil Tyrannei und Despotismus der Bischöfe vorgeherrscht habe.<sup>407</sup>

Eine Vielzahl der antichalcedonischen Mönche definierte ihre Loyalität zu den Konzilsgegnern über die Zugehörigkeit zu einer antichalcedonischen Gemeinschaft und die Treue zu ihren asketischen Vorbildern, deren Heiligkeit in Gegensatz zu den Bischöfen der Reichskirche gestellt wurde.<sup>408</sup> Die theologischen Argumentationen nahmen in diesen Kreisen eine untergeordnete Bedeutung ein. Allerdings lässt sich der Widerstand gegen das Konzil nicht einfach durch mangelnde Bildung und Instrumentalisierung ungebildeter Mön-

---

pay, Society and Community in the Christian East, 242 f., geht davon aus, dass die Verfolgungen sehr rasch wieder abflauten.

406 Leo über die Mönche, ep. 109 as Iulianum (ACO II,4, 137,22–25): *superbi autem et inquieti, qui sacerdotum contemptu et iniuriis gloriantur, non serui Christi, sed antichristi milites sunt habendi maximeque in suis sunt praepositis humiliandi, qui inperitam multitudinem ad defensionem suae perversitatis instigant.*

407 Vgl. E. Watts, Theodosius II and His Legacy in Anti-Chalcedonian Communal Memory, in: Kelly, (Hg.), Rethinking Theodosius II, 269–284, hier 284: „Compared with Marcian, the reign of Theodosius became a sort of pre-Chalcedonian utopia in which the Church, the Roman empire and the monasteries all supported one another as they upheld orthodoxy.“ So wird der Kaiser in den Plerophorien von Johannes Rufus dargestellt als jemand, der auf die Ratschläge der Mönche hörte und sich darauf von Nestorius abwandte. Vgl. Joh. Rufus, *Plerophoriae* 35 (PO 8, 80 f. Nau); E. Schwartz, Johannes Rufus. Ein monophysitischer Schriftsteller. SHAW.PH 1912 Abh. 16.

408 Vgl. Escolan, Monachisme, 386 f.

che erklären.<sup>409</sup> Vielmehr ist auf die hohe Bildung vieler anti-chalcedonischer Leitfiguren wie Severus oder Johannes von Tella und ihre Verankerung im elitären Bildungsmilieu der Zeit zu verweisen. Sie entwickelten ihre Kritik am Konzil sehr reflektiert. Bei der Mehrheit der Mönche ist dagegen ein eher geringes Bildungsniveau vorauszusetzen und bildungsaffine Kreise wie die origenistischen Mönche in Palästina bildeten eher die Ausnahme. In Konstantinopel stellten die Akoimeten mit ihrem Scriptorium und dem dazugehörigen Archiv gemäß der Studie von Peter Hatlie eine Minderheit dar. Die Mehrheit der Mönche in Konstantinopel interessierte sich noch bis ins achte Jahrhundert kaum für Bildung.<sup>410</sup>

Der Widerstand der Mönche gegen das Konzil wirkte sich besonders in den Regionen aus, wo die Mönche traditionell eine hohe soziale Bedeutung inne hatten, also insbesondere in Syrien, Palästina und Ägypten. Hier war die Interaktion zwischen den Mönchen und der Bevölkerung rege, und die Proteste der Mönche übertrugen sich damit schnell auf weitere Kreise.<sup>411</sup> In Ägypten gehörten Klöstern zu den großen Landeigentümern mit dem dazugehörigen Einfluss.<sup>412</sup> Für die Kellia hat Ewa Wipszycka gezeigt, dass sowohl die literarischen Zeugnisse als auch die Ausgrabungen der Lauren auf zahlreiche gebildete und vermögende Mönche verweisen. Sie betont, dass es auch eine koptische Elite

409 Zur teilweise überspitzten Darstellung der Unwissenheit der Mönche und ihrer Kritik am *Tomus Leonis* vgl. Bacht/Cramer, Der antichalcedonische Aspekt, 318: „Es ist wohl kaum noch mit Sicherheit festzustellen, was man sich in Ägypten alles darunter vorgestellt haben mag. Jedenfalls ist die starke Nachwirkung dieses Schriftstückes [des *Tomus Leonis* S. L-W.] noch bis in späte Zeit beispielhaft für das Verhalten fanatisierter, im Denken ungeschulter Massen theologischen Fragen gegenüber.“ Differenzierter ist Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums, 307–310.

410 Vgl. Hatlie, Monks and Monasteries, 131. Das Engagement der Mönche in theologischen Diskussionen war vielfach leidenschaftlich, aber nicht durch vertiefte Bildung abgestützt. Gemäß Hatlie, ebd., 419–424, änderte sich diese Situation erst ab dem Ende des achten Jahrhunderts durch den Eintritt zahlreicher gut ausgebildeter Aristokraten in die Klöster. Diese machten ihre Bildung dem Kloster dienstbar.

411 Vgl. auch Barone Adesi, Monachesimo ortodosso, 366: „L'eccllesia catholica subisce profonde lacerazioni soprattutto in Egitto e Siria, regioni nelle quali il movimento monastico aveva conseguito maggiore sviluppo e, di conseguenza, una peculiare incidenza sociale.“

412 Frend, Monophysite Movement, 80: „By the inevitable process of bequest, gift and the permanence of their own institutional lives, they became in their turn landlords from whom the peasants would hire equipment and to whom they paid their rents. Spiritually and economically they became the representative institutions of Coptic Egypt.“ Auch Johannes Hahn verweist darauf, dass die römischen Statthalter und Beamten Schenute mit ihren Antrittsbesuchen den Tribut zollten, wie er für große und einflussreiche Landeigentümer üblich war. Vgl. Hahn, Tausend Schrecken, 21f.

gab, die zwar in der Regel nicht das Vermögen der griechischen Elite erreichte, aber über klassische Bildung, einigen Wohlstand und lokalen oder regionalen Einfluss verfügte.<sup>413</sup> Sie definierte sich hauptsächlich regional und bildete damit eine örtliche Elite und vertrat regionale Interessen, die mit den Interessen des Reiches konkurrierten. Die Konflikte um das Konzil bot ihnen eine Möglichkeit, über die Kirche ihre lokale Machtposition zu stärken. Dazu kam ein steigender Einfluss der Mönche und ihrer Kritik an der Reichskirche auch in den klerikalen Kreisen der Konzilsgegner, nicht zuletzt, weil dieser Klerus vermehrt aus den Klöstern stammte. Die Mönche erlangten in den antichalcedonischen Gemeinden große Bedeutung, weil sie die Zentren des Widerstandes darstellten und die antichalcedonischen Gläubigen um sich sammelten. Sie waren zuständig für die entstehende antichalcedonische Literatur und prägten damit entscheidend das antichalcedonische Bild von Kirche. Der Einbezug großer Volksmengen wie in den Aufständen in Alexandria beschränkte sich dagegen auf einzelne Ereignisse. Lokal kam es immer wieder zu Tumulten, die über die engeren kirchlichen Kreise hinausgingen und wo auch zusätzliche Motive für einen Aufstand eine Rolle spielen konnten; grundsätzlich lebte der Widerstand gegen das Konzil aber vom Widerstand in kleinen, gut organisierten Gruppen.

Die kompromisslose Haltung zeigte sich auf beiden Seiten: bei den Akoiemeten in Konstantinopel oder den Sabaiten in Jerusalem genauso wie bei den konzilsgegnerischen Mönchen in Alexandria oder Syrien.<sup>414</sup> Peter Hatlie hat zudem auf die zunehmende Politisierung des Mönchtums im Verlaufe der Debatten aufmerksam gemacht. Die Mönche definierten sich zumindest im Konstantinopel nicht mehr nur über ihre asketische Lebensweise, sondern zunehmend über ihre kirchenpolitische Haltung und schlossen sich in ihren Aktionen auch mit Gleichgesinnten außerhalb des monastischen Milieus zusammen.<sup>415</sup>

413 Vgl. E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe–VIIIe siècles)*, (*The Journal of Juristic Papyrology Supplement* XI), Varsovie 2009, 355–360. Wipszycka schließt aus den zahlreichen literarischen Resten und Inschriften in Zellen ausgegrabener Klosteranlagen, dass der Großteil der Mönche in Ägypten zumindest grundlegend alphabetisiert war. Ebd. 361.

414 Vgl. Moschos, *Eschatologie im ägyptischen Mönchtum*, 208. Bell verweist hierfür auch auf die Einigung der Bischöfe in Callinicum 568, wo die durch die Bischöfe sorgfältig erarbeitete Kompromisslösung von den Mönchen sabotiert wurde.

415 Hatlie, *Monks and Monasteries*, 123.

### 5.3.2 *Die theologische Kritik am Konzil*

Wendet man sich von den Trägern des Widerstands gegen das Konzil zu den konkreten Inhalten, so ist die theologische Kritik ein zentraler Punkt, selbst wenn soziale, kulturelle und ekklesiologische Aspekte mitschwangen.<sup>416</sup> Die Kritiker sahen ihren Widerstand gegen das Konzil theologisch begründet.<sup>417</sup> Allerdings handelt es sich bei den entschiedenen Kritikern um Minderheiten, wenn auch um sehr aktive.<sup>418</sup>

Für die ersten Jahrzehnte nach dem Konzil ist eine auffällige Spärlichkeit von Auseinandersetzungen und Erläuterungen um die Glaubensdefinition kennzeichnend, nicht unähnlich der Situation nach Nicaea 325, wo es ebenfalls dauerte, bis der zentrale Begriff *homoousios* kontrovers diskutiert wurde. Möglicherweise nahm man den Widerstand gegen das Konzil vielerorts nicht besonders ernst oder aber die Warnung des Kaisers vor weiteren Diskussionen wurde sehr wörtlich genommen. Die Unterschätzung des Konfliktes mag angesichts der andauernden Trennung aus heutiger Sicht erstaunen. Es ist aber zu bedenken, dass die Konflikte um das Konzil in der Regel lokal und punktuell waren. Selbst wenn sich in Alexandria eine separate Gemeinschaft neben Proterius etabliert hatte, war die Situation nicht permanent so angespannt wie nach dem Konzil oder nach dem Tode Marcians. In der Zwischenzeit waren die Konzilskritiker, die sich in ihre separaten Eucharistiegemeinschaften zurückzogen, wenig sichtbar und ihre theologische Kritik kaum hörbar. Vergleichbare Situationen kannte man durch das langjährige Schisma in Antiochia oder die Koexistenz mit homöischen und novatianischen Christen in Konstantinopel. Auch in Palästina waren vor allem monastische Gemeinschaften antichalcedonisch und in ihrem Widerstand kaum sichtbar, nachdem die Anführer des

416 Vgl. R.C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford 1976; I.R. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich, 1988.

417 Das verweist auf die Probleme, vielfältige Differenzen zu thematisieren. In den ökumenischen Annäherungen zwischen den orthodoxen und den antichalcedonischen Kirchen im 20. Jahrhundert war man sich in theologischen Fragen relativ schnell einig und konnte die gegenseitigen Positionen als orthodox anerkennen, wie schon unter Justinian eine praktisch vollständige Aufhebung der theologischen Differenzen stattgefunden hatte. Dagegen stockten die Gespräche in den Fragen der Anerkennung von Autoritäten (etwa den verbindlichen Konzilen) sehr schnell. Vgl. dazu D. Wendebourg, *Chalkedon in der ökumenischen Diskussion*, 142. Dieser Verlauf macht deutlich, dass die Bedeutung der theologischen Differenzen leicht überbewertet wird, diejenige der verbindlichen Traditionen und Loyalitäten dagegen unterbewertet.

418 Vgl. für die Kritik an einer Überbetonung der Differenzen Evagr., H. e. 11,5 (51–53 Bidez/Parmentier).

Aufstandes gegen Juvenal exiliert worden waren und wieder durch chalcedonische Bischöfe ersetzt worden waren.

### 5.3.2.1 Der *Tomus Leonis* und der Vorwurf des Nestorianismus

Mit dem Widerstand gegen die Absetzung von Dioscur verband sich die Kritik an der Glaubensdefinition des Konzils und besonders am *Tomus Leonis*. Indem Kaiser Marcian die Unterschrift unter den *Tomus Leonis* ebenso verbindlich voraussetzte wie unter die Glaubensdefinition, vollzog er eine Engführung, welche die Bischöfe mit der Glaubensdefinition zu vermeiden versucht hatten. Die Formulierung „in zwei Naturen“ war eine Adaption an die Forderung des Kaisers, die Position Leos eindeutig aufzunehmen und diejenige von Dioscur auszuschließen. Die Bischöfe hätten die breiter akzeptierte Formel „aus zwei Naturen“ bevorzugt. Den *Tomus Leonis* hatten viele Bischöfe trotz innerer Reserve unterschrieben, um ihre Verurteilung von Eutyches zu bekräftigen. Allerdings musste der *Tomus* auch nach der überwundenen Bedrohung durch Eutyches und trotz der expliziten Verurteilung des Eutychianismus in der Glaubensdefinition weiterhin unterzeichnet werden, was dem *Tomus* einerseits eine unabhängige Autorität verlieh und andererseits die Interpretation der Glaubensdefinition auf eine Art und Weise vorspurte, welche vielerorts nicht akzeptiert wurde. Timotheus Aelurus, der sich als einer der ersten ausführlich gegen das Konzil äußerte, führte seine Ablehnung der Glaubensdefinition explizit auf den *Tomus* zurück, in dessen Sinn die Glaubensdefinition zu verstehen sei.<sup>419</sup> Es handelt sich hier nicht um Interpretation *ad malam partem*, da der Kaiser beide Dokumente verbindlich vorschrieb. Besonders anstößig für die Kritiker war die Formulierung im *Tomus Leonis*, wo Leo den beiden Naturen je ihre eigene Wirkweise zuschrieb, was von den antichalcedonischen Theologen aufs Schärfste abgelehnt wurde.

Daneben warf Timotheus Aelurus der Glaubensdefinition immer wieder vor, sie sei im Sinne des Nestorianismus zu deuten.<sup>420</sup> Ausführlich begründete er, dass auch Nestorius von zwei Naturen in einem Prosopon und einer

419 Vgl. Textes monophysites XI: Timothée: Histoire (PO 13, 202–217 Nau), 210. Sowohl Timotheus Aelurus († 477) als auch auf ihn basierend Johannes Rufus brachten das Ende der römischen Herrschaft im Westen und die neue Herrschaft der Barbaren mit dem Zorn Gottes über den Abfall der Kirche durch den *Tomus* in Verbindung. Vgl. Joh. Rufus, Plerophoriae 89 (PO 8, 150–152 Nau) und E. Watts, John Rufus, Timothy Aelurus and the Fall of the Western Roman Empire, in: Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World, hg. v. R. Mathisen / D. Shanzer, Farnham 2011, 97–106.

420 So auch die antichalcedonische Textsammlung, Textes monophysites, welche anerkannte, dass Nestorius nicht zwei Söhne lehrte und wie Theodor von Mopsuestia oder Diodor von zwei Naturen und einer Hypostase sprechen konnte. Diese Beobachtung diente dem

Hypostase geredet habe und nicht zwei Söhne gelehrt habe.<sup>421</sup> Dafür fügten die Kritiker in einem ersten Schritt zahlreiche Florilegien an, welche die Übereinstimmung der Glaubensdefinition mit Äußerungen von Nestorius, Theodor, Diodor und Theodoret aufzeigten.<sup>422</sup> Dabei ging es nicht um die Entlastung von Nestorius von den ihm zugeschriebenen Lehren, sondern um den Nachweis, dass die Glaubenserklärung im Nestorianismus wurzle. An dieser Sichtweise hielten die Konzilsgegner hartnäckig fest und deuteten ab dem sechsten Jahrhundert die Rehabilitation von Theodoret und Ibas als Zeichen für die nestorianische Ausrichtung des Konzils.<sup>423</sup> Vor allem mit Philoxenus von Mabbug begann zu Beginn des sechsten Jahrhunderts eine dezidierte Kampagne gegen alle Vertreter der antiochenischen Theologie als nestorianische Häretiker. Der Vorwurf des Nestorianismus stellte sich als gutes Druckmittel gegen die Konzilsbefürworter heraus, die sich von Nestorius distanzierten und den Kritikern weit entgegenkamen, um diesen Vorwurf vom Konzil zu wenden. Allerdings vertraten die nestorianischen Gegner von Leontius von Byzanz und Leontius von Jerusalem offenbar dezidiert ein Modell der zwei Hypostasen und lehnten die Einigung in der einen Hypostase ab, man hat es also mit einer Zuspitzung zu tun, wie auch bei gewissen Vertretern der einen Natur.<sup>424</sup>

---

Nachweis der Häresie der Glaubenserklärung, vgl. *Textes monophysites* IX und X (PO 13, 200–202 Nau).

421 Unter der Sammlung von miaphysitischen Texten gibt es auch ein Florilegium, das darstellt, inwiefern Theodor, Diodor und Nestorius zwei Naturen in einem Sohn und einem Prosopon oder einer Hypostase (so etwa bei Theodor, *De incarnatione*) gelehrt hatten. Vgl. *Textes monophysites* IV, 183–186 (ein Vergleich von Leo und Diodor); V, 186–192: Verschiedene Texte von Theodoret (etwa Ausschnitte aus dem Brief an Johannes von Aegaea mit der Verteidigung der zwei Naturen in einer Hypostase); IX, 200 f. (dass Nestorius keine zwei Söhne gelehrt habe, sondern von einem Sohn und einem prosopon sprach). Die Sammlung zeigt aber, dass gerade Timotheus Aelurus die Verteidigung des Konzils wahrnahm und auch kein simplifiziertes Bild von Nestorius hatte. Etwas anders zeigt sich ein Text von Philoxenus von Mabbug in derselben Sammlung, der behauptet, Nestorius habe zwei Söhne gelehrt. Er steht damit eher für eine Mehrheit der Konzilskritiker als Timotheus. Ebd., 249.

422 Vgl. *Textes monophysites* V (PO 13, 186). *Textes IX und X* (PO 13, 200–202) zeigen, dass Nestorius nicht zwei Söhne lehrte, sondern zwei in einer Hypostase unierte Naturen.

423 Diese Darstellung findet sich in den antichalcedonischen Geschichtswerken, etwa bei Ps.-Zach., *Chron.* III,1 (144–154 Brooks) wiederholt sowie in der *Biographie* des Dioscur von Theopist, *Historia* 7–9 und bei Timotheus Aelurus, *Historie* (PO 13, 209).

424 Vgl. dazu Uthemann, *Das anthropologische Modell*, 146.

### 5.3.2.2 Polemik gegen die zwei Naturen

Die grundlegendste Kritik an der Glaubensdefinition blieb die anstößige Formulierung „in zwei Naturen“. Die Kritik warf dem Konzil und seinen Befürwortern vor, die Naturen nicht nur gedanklich zu unterscheiden, was auch Severus von Antiochia für zulässig hielt, sondern sie zu trennen.

Die weitgehende Kritik von Timotheus Aelurus an der Glaubensdefinition zeigt, dass einige dezidierte Konzilskritiker jegliche Formulierung mit zwei Naturen für häretisch hielten, denn für Timotheus war die Formel „aus zwei Naturen“ ebenfalls anstößig. Timotheus erklärte, es habe zu keinem Zeitpunkt zwei separate Naturen gegeben, schließlich habe der Logos-Sohn nicht eine präexistierende menschliche Natur angenommen.<sup>425</sup> Timotheus argumentierte aufgrund des bekannten kappadozischen Modells, wonach jede Natur sich in einer Hypostase manifestieren und individualisieren muss, um existent und wahrnehmbar zu sein. Das zeigen seine Einwände gegen die chalcedonische Konzeption von zwei Naturen, die in einer Hypostase und einem Prosopon geeint sind. Timotheus wandte ein, diese Lösung widerspreche der Logik, denn jede Natur konkretisiere sich in einer eigenen Hypostase.<sup>426</sup> Gemäß den Konzilsgegnern manifestiert sich eine Natur konkret in einer Hypostase, zwei konkrete Naturen waren für sie daher nur in zwei Hypostasen denkbar. An dieser Prämisse hielten sie fest und ließen sich auf keine Diskussionen über den Begriff der Natur ein.<sup>427</sup> Im *Tomus* mit der Betonung der je eigenen Aktivitäten der beiden Naturen sahen sie ihren Vorwurf von zwei Hypostasen oder Personen unterstützt.<sup>428</sup>

Die Argumente gegen den Nestorianismus des Konzils bei Timotheus Aelurus zeigen, dass man sich auf der Seite der Konzilsgegner selbst dann kategorisch von den zwei Naturen distanzierte, wenn die Betonung der einen Person und Hypostase in der Glaubensdefinition anerkannt wurde. Gemäß Timotheus war in Ephesus (431 und 449) zweimal die Rede von zwei Naturen anathematisiert worden wie man auch Nestorius aufgrund seiner Behauptung von zwei

425 Vgl. Texte monophysites XII, Critique et refutation de la definition donné à Chalcedoine (PO 13 Nau), 208–236, hier 228 f.

426 Texte monophysites XII: Critique et refutation (PO 13, 229 Nau). Die Argumentation ist sehr ähnlich derjenigen von strikt theodorianisch argumentierenden Theologen, die nicht bereit waren, eine Natur ohne eigenes Prosopon zu akzeptieren.

427 Hier setzten die Theologen des sogenannten Neuchalcedonismus an und bemühten sich durch ein genaueres Konzept des Begriffs Hypostase, diesen Einwand zu entkräften. Vgl. dazu unten, Kap. 5.3.2.5.

428 Textes monophysites XII: Critique et refutation (PO 13, 226 f. Nau). Vgl. auch Sellers, The Council of Chalcedon, 261. Timotheus erklärt, der *Tomus* habe seinen Namen zu Recht, denn er schneide auch die Kirche entzwei.



Naturen abgesetzt habe.<sup>429</sup> Die Unionsformel, welche dieser Deutung widerspricht, wird von Timotheus dagegen nicht thematisiert. Für Timotheus war der inkarnierte Logos das Subjekt der Inkarnation<sup>430</sup> und aller Tätigkeiten.<sup>431</sup>

Die begriffliche Unterscheidung zwischen Natur einerseits und Hypostase und Prosopon andererseits, wie sie explizit als erster Theodoret in einem Brief an Johannes von Aegea aufzeigte,<sup>432</sup> wurde von Timotheus, Severus von Antiochia und anderen Kritikern nicht akzeptiert.<sup>433</sup> Sowohl für Timotheus als auch später für Severus war die inhärente Verbindung von Natur und Hypostase unaufgebbbar.<sup>434</sup> Eine Hypostase war für sie zwingend die konkrete Existenzform einer Natur. Das von den chalcedonischen Theologen implizierte Verständnis der Hypostase als eines konkret existierenden Individuums, das aus unterschiedlichen Naturen zusammengesetzt war, lehnten sie grundsätzlich ab. Allerdings war die Diskussion der ersten Jahrzehnte nach dem Konzil nicht auf dieser theoretischen Ebene angesiedelt. Nach dem Konzil fehlte die Auseinandersetzung mit der Konzeption und Begrifflichkeit von Chalcedon weitgehend. Theodorets Brief an Johannes von Aegaea stellt eine Ausnahme dar, indem Theodoret sich bemühte, einem antiochenischen Kritiker der Glaubenserklärung zu zeigen, dass die Verwendung des Begriffs der Hypostase nicht mit dem der Natur zu verwechseln sei und die Glaubensdefinition nicht des Apollinarismus zu verdächtigen sei.<sup>435</sup> Der Brief wurde in eine antichalcedonische

429 Textes monophysites XII: Critique et refutation (PO 13, 227; 231 Nau).

430 Texte monophysites XII: Critique et refutation (PO 13, 229 Nau).

431 Im Brief an den Kaiser setzte er stattdessen Christus. Vgl. Ps.-Zach., Chron. IV,6 (CSCO 83, 175–178 Brooks).

432 Thdt., ep. ad Ioh. Aegae. Die syrischen Fragmente des Briefes sind herausgegeben und übersetzt von F. Nau, Documents pour servir à l'égglise nestorienne, Patrologia Orientalis 13, Paris 1919, 188–191.

433 Vgl. auch Winkler, Koptische Kirche, 142, der auch auf die flexiblere Haltung Cyrills hinweist, 143.

434 So auch Timotheus Aelurus in seiner Begründung, dass zwei Naturen notwendigerweise zwei Hypostasen bedeuteten, vgl. Textes monophysites XII: Critique et refutation (PO 13, 229 Nau).

435 Gray, The Defence of Chalcedon, 84, kommentiert: „There can be no doubt that Theodoret is saying simply that, when Chalcedon used the word ὑπόστασις, it used it as an equivalent of πρόσωπον.“ Gray geht so weit zu sagen, dass Theodoret damit den Gedanken Chalcedons umgestürze, er sei „subverting the intention of Chalcedon“, indem er den Begriff der Hypostase ontologisch entleere. M. Richard, La lettre de Théodore à Jean d'Égées; RSPHTh 30 (1941–1942), 415–424, deutet die Fragmente gerade umgekehrt und ist der Ansicht, Theodoret habe hier die Grundzüge neuchalcedonischer Theologie angelegt. Etwas bescheidener lässt sich wohl sagen, dass Theodoret aufzeigte, dass in Chalcedon φύσις und ὑπόστασις nicht als Äquivalente verwendet wurden, wie dies in der alexandrinschen Tradition üblich war.

Textsammlung aufgenommen mit der Absicht zu zeigen, dass die Antiochener von zwei Naturen und einer Hypostase redeten und dabei behaupteten, dass nicht jede Natur eine Hypostase bedeute.<sup>436</sup> Das zeigt, dass die theoretische Einsicht zum Ansatz von Chalcedon zwar teilweise vorhanden war, aber einerseits kaum in ausführlichen Schriften dargelegt wurde<sup>437</sup> und andererseits auf der Seite der Kritiker keine Akzeptanz fand. Eine ausführliche Unterscheidung der Begriffe Natur und Hypostase und ihre endgültige Auftrennung sollte erst durch den Neuchalcedonismus kommen.<sup>438</sup>

### 5.3.2.3 Theopaschismus

Ein weiterer umstrittener Punkt war die Frage des Theopaschismus. Hier handelte es sich nicht so sehr um eine Kritik dessen, was das Konzil festgelegt hatte, als vielmehr dessen, was es gemäß der Ansicht gewisser Konzilskritiker unterbestimmt gelassen hatte.<sup>439</sup> Die Konzilskritiker warfen der Glaubensdefinition vor, sie lehre, dass Christus ein bloßer Mensch gewesen sei. Wenn am Kreuz ein bloßer Mensch gestorben sei, so sei jede Hoffnung auf das Heil verloren, führte Timotheus in seiner *Refutatio* der Glaubensdefinition aus.<sup>440</sup> Das Fleisch und Blut eines Menschen könnten nicht das Heil vermitteln. Auch Philoxenus von Mabbug wies auf die Heilsbedeutung hin, welche die theopaschitischen Formeln und Lehren implizierten und unterstellte den Vertretern des Konzils Adoptianismus.<sup>441</sup> Hier zeigt sich die enge Verbindung der christologischen Diskussionen mit der Soteriologie,<sup>442</sup> und darüber hinaus mit der für das kirchliche Leben zentralen Eucharistiefeier.

436 Vgl. Textes monophysites v (PO 13, 190 f.).

437 Wobei gewisse Schriften auch einfach verloren sind, so etwa die Verteidigung von Chalcedon durch Gennadius, den Nachfolger von Anatolius von Konstantinopel.

438 Vgl. dazu unten, Kap. 5.3.2.6.

439 Für die theopaschitische Formel am Konzil vgl. die Aussage der Mönche um Carosus und Dorotheus in der vierten Sitzung, Conc. Chalc. IV, 108 (ACO II, 1, 2, 120 [316]).

440 Textes monophysites XII: Critique et refutation (PO 13, 236).

441 Letter to the Monks, in: Philoxenus, Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbug (485–519), ed. and trans. A.A. Vaschalde, Rom 1902, 93–105, bes. 99–101. Für Philoxenus bestand Nestorianismus vor allem in der Lehre, dass der Christus ein bloßer Mensch gewesen sei und dann aufgrund seiner Werke Unsterblichkeit erlangt habe, also Adoptianismus. Dieser Adoptianismus führe in eine Lehre von zwei Söhnen, sowie zur Leugnung, dass Gott selbst am Kreuz gestorben sei. Es scheint sich um dieselbe Linie der Nestorianismus-Konzeption zu handeln wie in Edessa, wo man Ibas auch Adoptianismus vorwarf.

442 Für die unterschiedlichen soteriologischen Konzepte von Cyrill und Leo vgl. K.-H. Uthemann, Die Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff ‚strenger Chalkedonismus‘, StPatr 34 (2001), 572–604, nachgedruckt in: K.-H. Uthemann, Christus, Kosmos, Diatribe, 1–36.

Bereits Cyrill hatte betont, dass *ein* Subjekt, der Logos und Sohn Gottes, Mensch geworden und im Fleisch gestorben sei. Cyrill, seinen Anhängern und den antichalcedonischen (wie auch chalcedonischen) Vertretern der theopaschitischen Formeln ging es darum, das eine Subjekt der Heilsökonomie deutlich zu machen und das Heilsgeschehen nicht auf zwei Subjekte zu verteilen, eine Gefahr, die sie bei den Formeln der zwei Naturen gegeben sahen.

Die antiochenischen Widerstände gegen theopaschitische Formulierungen konnten sich nicht durchsetzen. Allerdings ermöglichte die Unterscheidung der Naturen, das Leiden nur der menschlichen Natur zuzuschreiben. Die Teilnahme an dem Ergehen der anderen Natur implizierte so keine Verwandlung oder Veränderung der göttlichen Natur durch das Leiden.

Die theopaschitischen Formeln setzten sich schrittweise durch, zuerst mit der Einführung der umstrittenen Erweiterung des Trishagions durch Petrus Fullo in Antiochia selbst, dann in einem Vorstoß 512 in Konstantinopel, wo es aber wieder abgeschafft wurde, um dann 532 durch ein Edikt Justinians offiziell anerkannt zu werden aufgrund der Vorstöße der scythischen Mönche. In der Formel der scythischen Mönche bezog sich die Leidensaussage klar auf Christus oder das Leiden des Fleisch Gewordenen. Die scythischen Mönche aus dem Illyricum hatten während des Acacianischen Schismas sowohl mit Rom als auch mit Konstantinopel Gemeinschaft bewahrt und verstanden sich als Vertreter des Konzils. Sie hatten sich aber 512 und 518 gegen die kompromisslose römische Position gewandt.<sup>443</sup> Mit ihrer Formel wollten sie eine Brücke für die Konzilskritiker bauen und eine ‚nestorianische‘ Sicht abwehren. Ab 533 erließ Justinian mehrere Edikte mit theopaschitischen Formeln, ein Jahr später wurde die Formel in Rom angenommen.

#### 5.3.2.4 Der Innovationsvorwurf

Ein anderer Vorwurf stellte der von Neuerungen und Innovationen dar. Timotheus Aelurus wies wiederholt darauf hin, der Glaube könne nicht veralten und brauche keine Erneuerung, wie die Konzilsväter dies in ihrer Einleitung zur Glaubensdefinition dargelegt hatten. Jede Erneuerung beinhaltet nach Timotheus Veränderung und Innovation, was in Ephesus explizit verboten worden sei.<sup>444</sup> Der Innovationsvorwurf gehörte ebenso wie der Vorwurf der zwei Söhne

443 Für die Beziehung der scythischen Mönche und ihrem Programm zu Vitalian vgl. D. Ruscu, *The Revolt of Vitalianus and the "Scythian Controversy"*, BZ 101 (2008), 773–786. Die Schilderung des römischen Apocrisiars Dioscur (*Suggestio Dioscori Diaconi*) erklärt, sie stammten aus dem Hause Vitalians. Der Mönch Leontius wird als Verwandter Vitalians bezeichnet. Vgl. Coll. Av., ep. 216 (CSEL 35,2, 675 f.).

444 Vgl. Timotheus, *Histoire* (PO 13 Nau), 211; Timotheus, *Critique et refutation de la définition donné à Chalcédoine* (PO 13 Nau), 222.

zum häresiologischen Repertoire.<sup>445</sup> Die antihäretische Rhetorik dominierte die theologischen Diskussionen zu einem großen Teil. Beide Seiten nutzten Stereotypen und Schlagworten, um den Konkurrenten Glaubwürdigkeit abzusprechen. Mit der Unterstellung der Zwei-Söhne-Lehre verbunden wurde die schlagwortartige Polemik, die Verteidiger von Chalcedon verträten eine Quaternität statt der Trinität,<sup>446</sup> wobei sie diese Quaternität respektive auch auf die Frage der maßgeblichen Reichskonzile ausweiteten und gegen die Quaternität auf ihre eigene trinitarische Ausrichtung verwiesen, die sich auch darin zeige, dass sie nur drei Konzile (Nicaea, Konstantinopel und Ephesus 431) akzeptierten.<sup>447</sup> Sie bezeichneten die Chalcedonier vorzugsweise als Nestorianer oder Juden.<sup>448</sup> Die Anhänger des Chalcedonense hielten gegen diese Polemik die vier Evangelien, welche den vier Konzilen entsprächen.<sup>449</sup> Die Chalcedonier verunglimpften ihrerseits die Konzilskritiker unterschiedslos als Eutychianer und Apollinaristen.<sup>450</sup>

### 5.3.2.5 Der Konflikt um das Erbe Cyrills

Besonders umstritten in der theologischen Diskussion war die Frage nach der wahren Interpretation Cyrills. In Alexandria verstand man sich als Erben und

445 Vgl. Der Vorwurf wurde auch gegenüber den Arianern (zwei Logoi) und teilweise den Gnostikern und Origenes vorgeworfen, später durch Appollinaris auch Diodor von Tarsus und den Kappadoziern durch. Vgl. dazu oben, Kap. 1.4.2.

446 John of Tella's Confession of Faith, 66–70 darüber, dass es nur drei Konzile sind (Nicaea, Konstantinopel, Ephesus 1) und keine Quaternität. Chalcedon wird explizit anathematisiert 70: „The fourth Council of Chalcedon is superfluous, accursed and an anathema.“ Den Anhängern des Konzils wirft er vor, 82: „They preach a quaternity against the Trinity and they say two sons instead of one.“ Johannes führte die Dreizahl der ökumenischen Konzile auf die Trinität zurück und schloss ein viertes kategorisch aus. Vgl. auch Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 92.

447 Allerdings propagierte das *Encyclicon* des Basiliscus die vier Konzilien Nicaea, Konstantinopel, Ephesus 431 und 449. Vgl. Ps.-Zach., Chron. v,2 (CSCO 83, 211–213 Brooks). Im Hinblick auf die anerkannten Konzilien gab es unterschiedliche Positionen. Umstritten war neben der Anerkennung des Chalcedonense auch die Frage, ob das zweite Konzil von Ephesus (449) und das Konzil von Konstantinopel anerkannt werden sollten oder nicht.

448 In der Polemik von Philoxenus waren alle Chalcedonier und diejenigen, die mit ihnen kooperierten, Nestorianer. Johannes Rufus bezeichnete die Anhänger des Konzils auch als Juden. Vgl. Joh. Rufus, Plerophoriae 14; 20; 25; 63, Vita Petri Iberi 76. Diese Polemik war schon vor dem Konzil verbreitet gegen antiochenische Theologen vorgebracht worden. Johannes Rufus erklärt, vor dem Konzil habe Juvenal Unterstützer des *Tomus Leonis* Juden genannt. Joh. Rufus, Vita Petri Iberi 76 (106–111 Horn/Phenix). Vgl. auch Wood, There is no King, 162.

449 Vgl. Cyrill Scythop., Vita Sabae 56 (155,20 Schwartz); Philoxenus, Letter to the Monks, 103. Vgl. auch Frend, Monophysite Movement, 231 mit mehr Stellen.

450 So etwa das Edikt Marcians gegen die Konzilskritiker ACO II,2, 24–27 (= CJ I,5,8).

Hüter der reinen Tradition Cyrills. Diese Tradition sah man in der Interpretationslinie, die Dioscur in Ephesus (449) vertreten hatte, gewährleistet. In diese Tradition stellte sich auch Severus von Antiochia, der darum kämpfte, Cyrills Theologie in ihrer vielbeschworenen Verbindlichkeit für die Orthodoxie ernst zu nehmen. Während alle Parteien die Bedeutung der beiden in Chalcedon zitierten Briefe Cyrills<sup>451</sup> bestätigten, sahen die Konzilskritiker die Notwendigkeit, diese Briefe durch weitere Schriften Cyrills wie den dritten Brief an Nestorius und die Anathematismen oder die Briefe an die Kritiker der Union von 433 zu ergänzen und zu interpretieren. Mit der Kritik an der Lehre von den zwei Naturen Christi ging die Kritik an der Aufhebung und Zerstörung der Lehre Cyrills einher. Die Vertreter der Formel der einen inkarnierten Natur des Logos sahen die Lehre von den zwei Naturen als Abweichung von Cyrill und den Entscheiden von Ephesus (431) und Ephesus (449). Die Verurteilung von Flavian und Theodoret in Ephesus (449) war in dieser Perspektive eine Bestätigung der Verurteilung der zwei Naturen und darüber hinaus die Bestätigung der Orthodoxie der Anathematismen Cyrills.<sup>452</sup> Severus von Antiochia anerkannte, dass Cyrill von zwei Naturen sprach, betonte jedoch, um Cyrills Intention zu bewahren, müsse auf die missverständliche Rede von zwei Naturen verzichtet werden.<sup>453</sup>

Es ist allerdings zu relativieren, dass die Bedeutung Cyrills insbesondere in den theologischen Debatten beschworen wurde, die ihrerseits nur einen relativ geringen, elitären und gut gebildeten Teil der Konzilskritiker betraf. Der herausragendste unter ihnen war Severus von Antiochia. Dieser Kreis gewann im sechsten Jahrhundert durch die Bemühungen von Kaiser Anastasius und später durch Kaiser Justinian und seine Religionsgespräche an Bedeutung. Allerdings zeigt das Scheitern der Einigungsbemühungen, dass auch noch ganz andere Differenzen vorhanden waren als nur theologische Formeln, die in einem großen Teil der antichalcedonischen Literatur kaum eine Rolle spielen.

In ihrer Kritik am Konzil warfen Gegner wie Timotheus und Severus von Antiochia dem Konzil vor, sie hätten die cyrillianischen Formeln weggelassen und damit das Konzil von Ephesus (431) verraten.<sup>454</sup> Die Glaubensdefinition richtete sich im Aufbau an der Unionsformel aus, die cyrillianische Betonung

451 Laetenturbrief und zweiter Brief an Nestorius.

452 Vgl. *Textes monophysites XII: Timotheus Aelurus, Critique et refutation*, (PO 13, 227; 231 Nau).

453 Vgl. Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 74–82.

454 Gegenüber der Darstellung von Johannes Grammaticus betonte Severus, dass die Unionsformel die cyrillianische Formel der „einen Fleisch gewordenen Natur des Logos“ eben nicht enthalte. Vgl. *Sev. Ant., Contra Grammaticum* (CSCO 93, 221,5–223,20 Lebon).

des Logos als Subjekt fehlen dagegen ebenso wie die cyrillianischen Formulierungen und Begriffe der hypostatischen Union, der einen inkarnierten Natur des Logos oder die Wendung „aus zwei Naturen“.

Dagegen beanspruchten die Anhänger des Konzils, die Tradition Cyrills zu vertreten. Am Konzil selbst betonten die Bischöfe immer wieder ihre Übereinstimmung mit den beiden Briefen Cyrills. In einem Brief an die Mönche in Alexandria stellte Kaiser Marcian das Konzil ganz in die Tradition von Nicaea, Athanasius und Cyrill. Dioscur stellte er demgegenüber als Abfall vom wahren Glauben dar.<sup>455</sup> Die Übereinstimmung der Glaubensdefinition mit Cyrill sollte auch ein Florileg mit 244 diphysitischen Passagen von Cyrill darstellen, das möglicherweise von Proterius in Auftrag gegeben worden war und später von Johannes Talaia nach Rom gebracht wurde.<sup>456</sup> Dieses Florileg war für Severus von Antiochia der Anlass, sich in seinem Werk *Philalethes* mit den Aussagen Cyrills über eine oder zwei Naturen intensiv auseinanderzusetzen. Er rückte damit die Formulierungen Cyrills ins Zentrum der Diskussion.

Die unterschiedliche Art und Weise, sich auf Cyrill als orthodoxe Referenz zu beziehen, aber auch die Vielfalt innerhalb des Werks von Cyrill führten zu einer Konkurrenz um die wahre Interpretation Cyrills. Im fünften und sechsten Jahrhundert entstanden zahlreiche teilweise anonyme Florilegien, welche bemüht waren, die Übereinstimmung von Cyrill mit der Glaubensdefinition zu demonstrieren, um so die Kritiker von der Glaubenserklärung zu überzeugen

---

455 ACO II,2, 24–27 (= CJ 1,5,8). Die Sichtweise, dass Dioscur aufgrund seines Glaubens verurteilt worden sei, wurde auf beiden Seiten verbreitet, selbst wenn die Bischöfe am Konzil dezidiert betont hatten, sein Vorgehen in Ephesus und seine Verweigerung, dafür Rechenschaft abzulegen, seien der Grund für seine Amtsenthebung. Dioscur weigerte sich aber gemäß der Biographie von Theopist später explizit, die Glaubenserklärung und den *Tomus* zu unterzeichnen. Auch im sechsten Jahrhundert war die Frage, ob Dioscur als Häretiker abgesetzt worden war oder nicht noch virulent. Leontius von Jerusalem setzte sich mit der kritischen Frage der Konzilskritiker auseinander, weshalb man Dioscur aus den Diptychen streichen müsse, wenn er doch gar nicht aufgrund seines Glaubens abgesetzt worden sei. Vgl. Leontius von Jerusalem, Test. (144f. Gray / PG 86 1885C–D). Leontius argumentierte dafür, dass man Dioscur durchaus mit dem Häresievorwurf konfrontiert habe und seine Verweigerung, sich den Anklagen zu stellen, ihn schuldig spreche. So sei er angeklagt gewesen, mit dem Häretiker Eutyches Gemeinschaft gehalten zu haben. Diese Argumentation stellte eine Rechtfertigung der faktischen Verurteilung Dioscurs dar. Leontius wies darauf hin, dass die Argumentation, Eutyches sei als Büsser von Dioscur aufgenommen worden (so erklärte man auf der Seite der Konzilskritiker offensichtlich die unangenehme Tatsache) auch die Rehabilitationen der Bußfertigen von Chalcedon legitimieren müsste (Theodoret und Ibas), zumal diese sich im Gegensatz zu Eutyches vor dem Konzil von den an sie gerichteten Vorwürfen distanziert hätten.

456 Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique, éd. R. Hespel, Louvain 1955 (Bibliothèque du Museon 37).

aber auch um den Nestorianismus-Vorwurf zu entkräften.<sup>457</sup> Cyrill als orthodoxe Referenz ging aus diesem Tauziehen um seine Autorität und seine wahre Interpretation gestärkt hervor. Im Westen spielte Cyrill als orthodoxe Autorität dagegen eine sehr untergeordnete Rolle, vielmehr deuteten die Päpste Chalcedon ganz im Sinne Leos, was eine Aussöhnung mit den Konzilsgegnern zusätzlich erschwerte.

### 5.3.2.6 Die Bemühung um eine Annäherung im Neuchalcedonismus

Mit dem Erstarken der Konzilsgegner zu Ende des fünften und Beginn des sechsten Jahrhunderts setzte insofern eine neue Dynamik ein, als die Konzilskritiker und die Konzilsbefürworter verstärkt in einen Dialog traten und auch begriffliche Debatten an Bedeutung gewannen.<sup>458</sup> Angesichts der erstarkenden Polemik zu Beginn des sechsten Jahrhunderts wuchsen die Dialogbemühungen mit dem Ziel, die Übereinstimmung Chalcedons mit der Position Cyrills aufzuzeigen und die cyrillianischen Formeln in die Diskussion und Formulierung des chalcedonischen Glaubens aufzunehmen.<sup>459</sup> Die in den vorangehenden Jahrzehnten zusammengestellten Florilegien mit Textargumenten der Konzilsbefürworter und der Gegner bildeten die Ausgangslage, die nun durch ausgedehnte Argumente und Diskussionen über einzelne Textstellen und die verwendete Begrifflichkeit vertieft wurde.

Dieser Dialog war zum Großteil mit den Einigungsbemühungen am Hofe verbunden und setzte sich intensiv mit den Argumenten von Severus von Antiochia auseinander. Einerseits galt Severus unter Anastasius als Hoffnungsträger für eine Einigung, andererseits schrieb er, anders als etwa Philoxenus,

457 Auch der Neochalcedonier Nephalius verfasste ein solches Florilegium in seiner Apologie, vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 105–111. Ebenfalls Verfasser eines solchen Florilegs war Ephraem von Antiochia (526–544). Vgl. mit einer ausführlichen Liste Grillmeier, *Jesus der Christus* 2,1, 62–71.

458 Charles Moeller hat in einem grundlegenden Aufsatz darauf aufmerksam gemacht, dass der Neuchalcedonismus durch die Erstarkung der Konzilsgegner aufkam, welcher die Verteidiger des Konzils zur Auseinandersetzung herausforderte. Vgl. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, 669 f.

459 Zum Begriff Neuchalcedonismus vgl. S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962 sowie die Ausführungen in Grillmeier, *Jesus der Christus*, 11,2, 450–455; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, 522, hat den Begriff geprägt, ausgeführt worden ist er insbesondere von Ch. Moeller, *Nephalius d'Alexandrie*, *RHE* 40 (1944/45), 73–140 und ders., *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, in: *Chalcedon I*, hg. v. Grillmeier/Bacht, 637–720; Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 450–459; K.-H. Uthemann, *Der Neuchalcedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus*, in: Uthemann, *Christus, Kosmos, Diatribe*, 207–256; M. Richard, *Le Néo-chalcédonisme*, *MSR* 3 (1946), 156–161.

seine Werke auf Griechisch und argumentierte stärker als bisherige Konzilskritiker auch philosophisch, indem er aufzeigte, weshalb seiner Meinung nach die Rede von zwei Naturen logisch nicht möglich ist. Dabei setzte er das kapadozische Verständnis von Natur und Hypostase voraus, wonach jede konkret existierende Natur als eigene Hypostase existiert. Mit seiner differenzierten Zugangsweise bewirkte Severus eine Intensivierung der theologischen Diskussion und die innerchalcedonische Weiterentwicklung zum Neuchalcedonismus.

Neu an dem neuchalcedonischen Ansatz war, dass der Dialog mit den Konzilsgegnern, ihren Schriften und Argumenten explizit gesucht wurde und zumindest vorübergehend nicht militärische Unterdrückung des Widerstands oder die Vermeidung von Diskussionen die Kirchenpolitik dominierten, sondern eine genaue Diskussion einzelner Argumente. Selbst wenn in den letzten Jahren verschiedentlich darauf aufmerksam gemacht worden ist, dass die neuchalcedonischen Theologen oft eher polemisch als irenisch argumentierten, ist die Tatsache, dass ein gegenseitiger theologischer Austausch stattfand, ein Anzeichen für ein neues Stadium der Beziehungen.<sup>460</sup>

Die typischen Merkmale der neuchalcedonischen Theologie entwickelten sich erst nach der Verurteilung der Konzilskritiker 536 voll. Carlo Dell'Osso hat jüngst die These aufgestellt, dass die Unterschiede zwischen den unterschiedlichen, im weiteren Sinne neuchalcedonischen Theologen im Sinne einer Entwicklung der Diskussion und der Ausdifferenzierung der Begrifflichkeit zu verstehen sei und nicht als nebeneinander existierende und konkurrierende Positionen, wie sie etwa Grillmeier vertreten hat.<sup>461</sup> Zumindest für die soge-

460 Zum Neuchalcedonismus als einer polemischen Bewegung vgl. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, 66g; Helmer, *Der Neuchalkedonismus* 130; Uthemann, *Neuchalkedonismus*, 377. Der Kreis der am Dialog Beteiligten umfasste notwendig auch die Konzilsgegner, am prominentesten Severus, daneben aber auf der Seite der Befürworter auch Theologen, die nicht im engeren Sinne als neuchalcedonische Theologen gezählt werden, sondern ihre Vorläufer waren, indem sie den Dialog suchten. Uthemann, Helmer und Moeller betonen, dass die neuchalcedonischen Theologen nicht um jeden Preis den Ausgleich mit den Konzilskritikern suchten, sondern die Verteidigung und Propagierung der Glaubensdefinition im Vordergrund stand. Besonders Moeller hebt die polemische Grundlage des Neuchalcedonismus als Reaktion auf den Antichalcedonismus hervor. Vgl. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, 66g: „Le néo-chalcédonisme est né de la polémique antimonophysite; il ressortit parfois à des soucis purement politique. Sans les agissements de Sévère d'Antioche et de Philoxène [...] le mouvement néo-chalcédonien ne se serait jamais développé.“

461 Grillmeier unterscheidet extreme von gemäßigten Neuchalcedoniern, wobei erstere die Aufrechterhaltung beider Formeln forderten, während letztere (Leontius von Jerusalem) die Zwei-Naturen-Formel vertraten, diese aber durch cyrillianische Formeln aufzufül-



nannten Vermittlungstheologen als Vorläufer der neuchalcedonischen Theologen ist das einleuchtend, ob sogenannten strenge Chalcedonier auch einfach im Neuchalcedonismus aufgingen, erscheint dagegen fragwürdiger. Dell' Osso verweist auf Entwicklungen in der verwendeten Begrifflichkeit; so wandelte sich der dominierende Begriff für die Einigung der Naturen in der einen Hypostase im Verlaufe des sechsten Jahrhunderts und damit auch das Verständnis. Von der Hypostase als Endprodukt der Einigung der beiden Naturen (ἀποτέλεσμα bei Leontius von Byzanz) entwickelte sich die Bestimmung unter anderem durch die Auseinandersetzung mit Severus von Antiochia zur ὑπόστασις σύνθετος weiter, bis sich gegen Ende des Jahrhunderts die Bestimmung der Hypostase als σύστασις τῶν ἰδιωμάτων durchsetzte. Die Eigenständigkeit der Naturen wurde dabei fortlaufend reduziert bis nur noch von Eigenschaften die Rede ist. Ähnliche Verschiebungen zeigt Dell' Osso auch bei der Bezeichnung für die Einigung auf, die in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts bei Johannes Grammaticus als ἕνωσις κατ' οὐσίαν bezeichnet wurde, gegen Ende des Jahrhunderts aber praktisch nur noch als ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν oder ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν.<sup>462</sup> Entscheidend für diese Verschiebungen waren die Bemühungen, die Vorbehalte der Konzilskritiker an dem Modell der zwei Naturen aufzunehmen und die Formulierungen der Kritiker in das eigene Modell zu integrieren.

Die ersten Theologen, die sich im Dialog engagierten, werden bei Grillmeier als Vermittlungstheologen bezeichnet.<sup>463</sup> Ihr theologisches Profil ist mit Variationen dadurch gekennzeichnet, dass sie sowohl die Verwendung der Formeln der „einen Fleisch gewordenen Natur des Logos“ und der hypostatischen Union von Cyrill als auch die Formulierungen „in zwei Naturen“ des Chalcedonense für orthodox hielten und sich bemühten, ihre Kompatibilität aufzuzeigen. Dazu gehörten Nephalius von Alexandria, Johannes Grammaticus oder die scythischen Mönche.<sup>464</sup> Ebenfalls am theologischen Diskurs beteiligten sich

---

len (Begriff Grillmeier) bemüht waren. Dagegen betont C. Dell' Osso, (*Cristo e Logos, Il Calcedonismo del VI secolo in Oriente*, 409–413) die Entwicklung innerhalb dieser theologischen Neuausrichtung. Vgl. auch Gray, *The Defense of Chalcedon*, 169: „Neo-Chalcedonism, in the terms of this study, is defined simply as the tradition of thinkers who, as Cyrillians and Chalcedonians, interpret Chalcedon as fundamentally Cyrillian, and in doing so address the problems posed by the seemingly contradictory vocabularies of Cyril and Chalcedon.“

462 Vgl. Dell' Osso, *Cristo e Logos*, 410 f.

463 Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 48; Lange, *Mia energiea*, 368.

464 Vgl. Lange, *Mia energiea*, 368–385. Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 48–82. Nephalius, ursprünglich ein Konzilskritiker aus Alexandria, wechselte ins Lager der Befürworter und bemühte sich, die Mönche in Gaza zu überzeugen. Dabei verfocht er die Ansicht, dass die zwei Formeln „aus zwei Naturen“ und „in zwei Naturen“ durch die Rede von zwei „geeinten Naturen“ (φύσεις ἑνωθεῖσαι) miteinander verbunden werden könnten.

auf der Seite der Befürworter die sogenannten strengen Chalcedonier. Für sie war die chalcedonische Hypostase nicht diejenige des Logos, sondern die neu entstandene Hypostase Christi bestehend aus den beiden Naturen als Produkt der Einigung.<sup>465</sup> Hier wären Leontius von Byzanz oder Eustathius von Konstantinopel zu nennen. Im engeren Sinne werden dagegen nur diejenigen Theologen als neuchalcedonische Theologen bezeichnet, welche die eine chalcedonische Hypostase als diejenige des Gott-Logos bezeichneten und wie Cyrill von der Inkarnation her argumentierten und nicht von einer Analyse der Person Christi aus. Diese Position gewann allerdings erst nach dem Konzil von 553 an Bedeutung.

Gemeinsam an den unterschiedlichen Ansätzen war das Bemühen um einen Dialog unter der Voraussetzung, an der Glaubensdefinition festzuhalten. Die Definition sollte gegenüber der antichalcedonischen Kritik argumentativ gestärkt werden und in Bezug zu den christologischen Formulierungen Cyrills gesetzt werden, welche die Argumentation der Konzilsgegner dominierten. Sowohl die neuchalcedonischen wie auch die sogenannten Vermittlungstheologen stellten die Orthodoxie der Formulierungen Cyrills und ihre Kompatibilität mit der Glaubensdefinition heraus.<sup>466</sup> Anders als in Chalcedon, wo Cyrill

---

Severus unterstellte ihm in seiner Antwort betrügerische Absichten. Vgl. Sev. Ant., Or. 2 ad Neph. (CSCO 120, Lebon). Die scythischen Mönche hatten sich dagegen besonders für die theopaschitische Formulierung *unus ex trinitate passus est* stark gemacht und verfochten ebenfalls die Kompatibilität der Formulierungen „aus zwei Naturen“ und „in zwei Naturen“. Auch bei den scythischen Mönchen begegnet der Ausdruck „in zwei geeinten Naturen“ (*in duabus naturis unitis*). Vgl. Monachos Scyth., ep. ad episcop. (CChr.SL 85,2 158f. Glorie). Vgl. dazu auch Lange, *Mia energiea*, 381–384; Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 334–355. Wortführer war ein gewisser Maxentius Johannes, dessen Identität ungeklärt ist, allenfalls handelte es sich auch um zwei unterschiedliche Personen, Maxentius und Johannes. Nimmt man einen Autor an, werden ihm sechs Werke zugeschrieben, die von F. Glorie ediert sind (CChr.SL 85A). Vgl. mit weiteren Angaben Dell’Osso, *Cristo e Logos*, 179 f. Ein Brief an Kaiser Anastasius erklärte, dass „eine fleischgewordene Natur des Logos“ gleichbedeutend sei mit „zwei Naturen“. Vgl. Joh. Gramm., *Apologia*, Introduction (vi Richard).

465 Uthemann ist der Ansicht, dass es sich dabei genauer um eine an Leo von Rom angelehnte Form von Chalcedonismus handle. Vgl. Uthemann, *Zur Rezeption des Tomus Leonis*, 573–577. Für einen neuen Überblick über die unterschiedlichen Einteilungsmodelle und weitere Theologen aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts vgl. Lange, *Mia energiea*, 364–462.

466 Die darüberhinausgehende Definition von Moeller, dass die neuchalcedonischen Theologen das Bekenntnis zu beiden Formulierungen zugleich gefordert hätten, lässt sich in dieser Absolutheit nicht sagen. Vgl. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, 666: „Il faut, pour qu’il y ait réel néo-chalcédonisme, l’utilisation des deux formules (une nature, deux natures) comme une condition essentielle d’une proposition correcte de la foi.“ Kritisch dazu Uthemann, *Neuchalcedonismus*, 209–214.

hauptsächlich aufgrund der konsensorientierten Unionsformel im Zentrum stand, rückten nun seine eigenen Formeln in den Fokus. Die Diskussion war geprägt durch die These von Severus von Antiochia, dass keine Natur ohne Hypostase existiere und wer eine Hypostase postuliere, auch nur eine Natur vertreten könne,<sup>467</sup> sowie durch die Verteidigung gegen seine Unterstellung, nach dem chalcidonischen Konzept habe sich die gesamte göttliche Natur in die gesamte menschliche Natur inkarniert. Severus setzte Natur strikter noch als Cyrill als konkret existierende Hypostase voraus.<sup>468</sup> Die Widerlegung dieser Thesen stellte die Herausforderung der Theologen der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts dar und brachte eine Entwicklung und Umdeutung in der Verwendung der Begriffe mit sich. Gemeinsam war diesen Theologen eine intensive Beschäftigung mit der kappadozischen Konzeption der Entstehung des Partikularen aus dem Allgemeinen und dem neuplatonischen Konzept der unvermischten Einigung (ἀσύγχυτος ἔνωσις), die auf die Christologie übertragen wurden.<sup>469</sup>

Gegen das severianische Konzept, dass jede Natur in einer Hypostase existiere, wurde in einem ersten Schritt die Begriffe der Natur und der Hypostase, die bei Cyrill und Severus austauschbar waren, klar gegeneinander abgegrenzt.<sup>470</sup> Severus sah sich in seiner Argumentation auf dem Boden der Kappadozier, die festgehalten hatten, dass die allgemeine Natur oder das Wesen sich in einzelnen Hypostasen konkretisiert, individuelle Naturen dagegen abgelehnt hatten.<sup>471</sup> Aufgrund desselben Prinzips hatten einst Theodor von Mopsuestia und Nestorius aus den zwei Naturen zwei Hypostasen geschlossen. Die

467 Sev. Ant., Or. 2 ad Nephaliium (CSCO 120, 13, 4f. Lebon): *Qui enim unam hypostasim dicit, necessario et unam naturam dicit.* Für Severus implizierte das Bekenntnis zu einer Hypostase nicht nur die hypostatische Union, sondern auch die Union nach der Natur. Vgl. auch Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 52. Vgl. Auch Joh. Gramm., *Apolo-logia* IV,3,63f. (54 Richard): Φασί γάρ· Οὐκ ἔστιν οὐσία ἀνυπόστατος· πῶς οὖν οὐκ ἐν δύο ὑποστάσεσι ῥητέον, εἴπερ ἄρα δύο οὐσίας φατέ;

468 Vgl. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien*, 482; 521. Das konkrete Subjekt in seiner individuellen Existenzweise (ἰδιοσυστάτως) wird Natur, Hypostase oder Prosopon genannt. Lebon betont, dass für Severus die Natur Christi die göttliche ist, während die Existenzweise im Fleisch eine nur vorübergehende Existenzweise der Essenz des Logos ist.

469 Vgl. J. Zachhuber, *Christology after Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition. Reflections on a neglected topic*, in: *The Ways of Byzantine Philosophy*, hg. v. M. Knežević, Alhambra, California 2015, 89–110.

470 Vgl. dazu insbesondere K.-H. Uthemann, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: Uthemann, *Christus, Kosmos, Diatribe*, 37–102.

471 Dieses Konzept ist von J. Zachhuber als „Classical Theory“ bezeichnet worden, weil es die Argumentationen aller Beteiligten prägte, selbst wenn sie es abwandelten.

Anwendung dieses in der trinitarischen Diskussion entwickelten Konzepts auf die christologische Frage führte zu Problemen. Das Postulat von der Verbindung von zwei Naturen in ihrer je eigenen Hypostase war verurteilt worden, weil es die Einheit der Person nicht sicherstellte und auch die These von der Vereinigung der beiden Naturen zu einer einzigen Natur lehnte eine Mehrheit ab, da damit eine Vermischung suggeriert wurde. Die chalcedonische Lösung dagegen brach mit dem kappadozischen Prinzip und bereitete deshalb Schwierigkeiten. Zu einer gründlichen Diskussion dieser Frage kam es allerdings erst in der Auseinandersetzung zwischen Johannes Grammaticus und Severus von Antiochia, die beide die Kappadozier intensiv rezipiert hatten.

In der Auseinandersetzung mit Severus griff Johannes Grammaticus, der vermutlich aus dem kappadozischen Caesarea stammte,<sup>472</sup> explizit auf die kappadozische Unterscheidung von Ousia und Hypostase zurück und wandte sie auf die christologische Fragestellung an. Den Unterschied zwischen Ousia und Hypostase sah Johannes Grammaticus wie die Kappadozier darin, dass Ousia die allgemeine Natur bezeichnet, die Hypostase hingegen die konkretisierte und individualisierte.<sup>473</sup> Johannes Grammaticus setzte nun *Physis* nicht wie die Konzilskritiker mit der Hypostase auf die gleiche konkrete Ebene, sondern setzte *Physis* mit Ousia gleich und deutete die Natur damit als abstraktes Allgemeines. Die Ousia oder Natur existiert zwar in ihrer individualisierten Form in einer Hypostase (enhypostaton), aber in einer Hypostase können sich nach Johannes mehrere Naturen konkretisieren. Diese Aussage illustrierte Johannes an dem von beiden Seiten immer wieder angeführten Beispiel von der geistigen und fleischlichen Natur im Menschen. Nach chalcedonischer Deutung vereinigt der Mensch in einer Hypostase die geistige und die materielle Natur; dagegen deuteten die Antichalcedonier die menschliche Natur (als Ganzes) als Resultat der Einigung aus zwei Naturen, der geistigen und der fleischlichen. Die Nestorianer, die ebenfalls ein Gegenüber darstellten, betonten, dass Modell des Menschen sei im Blick auf die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus unzutreffend, denn anders als bei Leib und Seele könnten die göttliche Natur und die menschliche auch für sich existieren.<sup>474</sup>

472 Vgl. Uthemann, *Das anthropologische Modell*, 117, der Richard und Moeller folgt, anders Helmer, *Neuchalcedonismus*, 160.

473 Vgl. dazu Joh. Gramm., *Apologia* IV,4–6 (55 f. Richard) zitiert nach Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 60 f.

474 Vgl. Uthemann, *Das anthropologische Modell*, 127. Für die Nestorianer war die Vereinigung von Seele und Leib eine naturhafte, sie führte zu einer Natur des Menschen, je für sich können die beiden nicht existieren.

Ausgehend von der doppelten Homousie, welche die Konzilskritiker (mit Ausnahme der Eutychianer) anerkannten, folgte Johannes Grammaticus, dass auch die Kritiker zwei Naturen bejahen müssten. Denn jede Ousia sei in Christus vollkommen inkarniert, also auch die zwei Naturen.<sup>475</sup> Gegen die Argumente von Johannes schrieb Severus von Antiochia in seinem *Contra Grammaticum* an und betonte, dass eine Natur sich nur in einem konkreten Prosopon realisieren könne und eine Person eine einzige Natur impliziere.<sup>476</sup> Er warf Johannes vor, zwei Personen oder Hypostasen vorauszusetzen, wenn er von zwei Naturen rede.<sup>477</sup> Eine weitere Kritik, mit der Johannes Grammaticus sich auseinandersetzte, war die Frage, ob die allgemeine oder die konkrete Natur inkarniert worden sei.<sup>478</sup> In seiner Antwort in der *Apologia* versuchte Johannes einerseits zu zeigen, dass die Natur oder das Wesen nicht individuell, sondern allgemein ist und in unterschiedlichen Hypostasen erkannt wird. Daraus folgte er, dass die Tatsache, dass die Gottheit in Christus vollkommen ist, nicht bedeutet, dass sie insgesamt inkarniert wurde, sondern nur in allen ihren Charakteristiken. Die Individualität liegt erst auf der Ebene der Hypostase vor, wobei Johannes in der ersten Verwendung des Begriffs *enhypostaton* darlegt, dass die menschliche Natur Christi ihre konkrete Individualität durch den Logos erhält, sie ist die menschliche Natur des Logos und konkretisiert sich in seiner Hypostase.<sup>479</sup>

Als Vertreter eines strengen Chalcedonismus zählt dagegen Leontius von Byzanz,<sup>480</sup> der sich ebenfalls bemühte, die Begriffe Natur und Hypostase von-

475 Vgl. Gray, *The Defense of Chalcedon*, 117, mit dem Verweis auf die zitierten Fragmente von Eulogius (PG 86,2 2944D–45D). Vgl. Joh. Gramm. *Apologia* III,1,33–35 (50 Richard). Johannes wies den Vorwurf zurück, die ganze Gottheit (Trinität) sei inkarniert, aber die Gottheit in all ihren Eigenschaften, die von Johannes abstrakt gedacht wurde. Das Wesen ist das, was gemeinsam ist und in vielen erkannt wird. Jede Hypostase verfügt über die gesamten Kennzeichen der Gottheit. Vgl. Joh. Gramm., *Apologia* I,1f. (49 Richard); III,1,42f. (50 Richard). Den Gegnern warf er vor, sie würden das Wesen der Gottheit in Stücke teilen. Ebd. III,1,36–40 (50 Richard).

476 Vgl. Joh. Gramm., *Apologia* IV,2,121f. (53 Richard).

477 Joh. Gramm., *Apologia* IV,1,84 (51 Richard).

478 Für die programmatische Frage von Severus vgl. Leontius Byz., *Epilyseis* I (PG 86,2, 1916D–1917A).

479 Joh. Gramm., *Apologia* IV,3,185–187 (55 Richard). Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 68f. sehen hier aber noch nicht die Funktion des Insubstanzierens formal ausgesprochen. Vgl. 69: „Die Idee von „Hypostase“ als letztem, unmittelbarem Subjekt in Abhebung von „Wesen“ oder „Natur“ ist nun schon in Sicht gekommen. Dennoch darf man sich durch das Wort „enhypostatos“ nicht dazu verleiten lassen, schon die Funktion des „Insubstanzierens“ der Menschheit Christi in der Logos-Hypostase formal darin ausgesprochen zu sehen.“

480 Kritisch dazu allerdings Uthemann, *Das anthropologische Modell*, 106, Anm. 15.

einander abzugrenzen. Hinsichtlich der Unterscheidung von Natur und Hypostase betonte er in *Contra Eutychianos et Nestorianos*, dass die Natur und das Wesen für das Allgemeine und Vollkommene stehe, die Hypostase dagegen für die konkrete Existenzweise mit spezifischen Idiomen.<sup>481</sup> Die Natur impliziert die allgemeinen Gattungsmerkmale, die Hypostase das konkrete und individuelle Sein. Leontius definierte die Hypostase dann als das, was „für sich selbst ist“, während die Natur das Allgemeine bezeichne.<sup>482</sup> Wie für die Bischöfe in Chalcedon war auch für Leontius von Byzanz die Hypostase das Ergebnis der Einigung (ἀποτέλεσμα) zweier (enhypostatischer) Naturen.<sup>483</sup> Geprägt von der Anthropologie von Nemesius von Emesa benutzte auch er das Paradigma von Leib und Seele, um die christologischen Probleme und die Frage nach der Einigung und der Bewahrung der jeweiligen Naturen in der Einigung darzustellen.<sup>484</sup> Für Leontius von Byzanz gab es einen Unterschied zwischen dem Modell der hypostatischen Einigung, wie sie im Menschen stattfindet und derjenigen in Christus, weil der einzelne Mensch der Spezialfall einer Spezies ist, Christus hingegen nicht.

Dagegen versuchten die im engen Sinn neuchalcedonischen Theologen, deren Spezifika sich erst nach der Verurteilung der Konzilskritiker von 536 voll entfaltete, zu zeigen, wie die menschliche Natur in der einen Hypostase des Logos vorhanden ist oder in ihr subsistiert. Sie konzentrierten sich einerseits darauf, die Einigung deutlich zu machen und zu klären, wieso sich die göttliche Natur durch die Aufnahme der menschlichen Natur in ihre Hypostase nicht verändert. Dabei übernahmen sie das heilsgeschichtliche Schema von Cyrill und dachten von der trinitarischen Hypostase des sich inkarnierenden Gott-Logos aus, der die menschliche Natur in seine Hypostase, also seine konkrete Existenzweise, aufnimmt. Leontius von Jerusalem, dessen Werke erst nach dem Tod von Severus (538) entstanden, bemühte sich wie schon seine Vorgänger,

481 Vgl. Leont. Byz., *Contra Eutych. et Nest.* (PG 86, 1280A); Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 200 f.; Lange, *Mia energiea* 385–391.

482 Leont. Byz., *Contra Eutych. et Nest.* (PG 86, 1280A). Für den Beitrag, den Leontius von Byzanz zur Lösung des „kappadozischen Problems“ in Auseinandersetzung mit der aristotelischen Lehre der ersten und zweiten Substanz bot,

vgl. D. Krausmüller, *Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's Contra Nestorianos et Eutychianos*, *VigChr* 65 (2011), 484–513.

483 Vgl. Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 457.

484 Nemesius hatte die neuplatonische Konzeption des Porphyrius über die Einigung von Körper und Seele als unvermischte Einigung (ἀσύγχυτος ἕνωσις), bei der jede Natur ihre Eigenheit bewahrt, aufgenommen und auf die christologische Frage angewandt. Vgl. dazu Uthemann, *Das anthropologische Modell*, 112 f.

mit den Konzilskritikern in einen Dialog über die Verwendung der Begriffe zu treten, da sie unterschiedlich gebraucht würden und damit Anlass zu Missverständnissen böten.<sup>485</sup> Als ersten Beitrag unterschied Leontius von Jerusalem die Einigung nach der Hypostase von der Einigung nach der Natur. Bei Cyrill und Severus wurden die beiden Formulierungen als gleichwertig verwendet, während man in Chalcedon zwar die Einigung der Hypostase nach inhaltlich bestätigte, sich von der Einigung nach der Natur jedoch distanzierte, da damit eine apollinaristische Vermischung impliziert sei. Bei Leontius von Byzanz wurde der Unterschied der beiden Formulierungen explizit gemacht.<sup>486</sup> Unterschiedliche Naturen oder Ousien können nur hypostatisch und nicht naturhaft geeint werden, während gleiche Naturen durch verschiedene Hypostasen unterschieden werden.<sup>487</sup> Dabei setzte Leontius sich aber auch mit als Nestorianern bezeichneten Gegnern auseinander, die eine hypostatische Einigung bestritten, weil ungleiche Naturen (sterbliche und unsterbliche) gar keine Einigung eingehen könnten.<sup>488</sup>

Als entscheidender Beitrag des Leontius von Jerusalem zur neuchalcedonischen Theologie gilt jedoch seine Beschreibung der enhypostatischen Subsistenz der menschlichen Natur in der Hypostase des Logos.<sup>489</sup> Der Begriff enhypostatisch war seit Johannes Grammaticus immer wieder gebraucht worden, um zu zeigen, wie die menschliche Natur real existent sein kann, ohne dabei eine eigene Hypostase zu bilden. Leontius von Byzanz hatte erklärt, dass eine Natur notwendig hypostasiert existiere, aber nicht notwendig eine eigene Hypostase haben müsse.<sup>490</sup> Er setzte sich damit gegen die Folgerung, welche

485 Vgl. Leont. Hier., Test. (46–51 Gray / PG 86, 1804B–1808B). Leontius wirft den Kritikern vor, absichtlich die unterschiedliche Verwendung der Begrifflichkeit nicht zu beachten und stattdessen den Befürwortern ständig Täuschungsmanöver zu unterstellen, was unverhältnismäßig sei. Vgl. Leont. Hier., Test. (134–137 Gray / PG 86 1876C–1877C). Leontius argumentierte auch gegen die Kritik der Konzilskritiker, am Konzil hätten Häretiker teilgenommen. Gemäß Leontius müssten die Konzilskritiker dann auch Ephesus (431) verurteilen und auch Nicaea, wo bekennende Arianer teilgenommen hätten. Vgl. Leont. Hier., Test. (138f. Gray / PG 86, 1180C–D).

486 Leont. Hier., Contra Nest. VII,3 (PG 86, 1765C): „Das Fleisch wird nicht der Physis des Logos eigen; am Ende der Zeiten wurde es wahrhaft seiner Hypostase eigen.“ Übersetzung Grillmeier/Hainthaler, Jesus der Christus 2,2, 291.

487 Vgl. Uthemann, Das anthropologische Modell, 146 f.

488 Vgl. Uthemann, Das anthropologische Modell, 147. Die Gegner des Leontius unterschieden zwei Hypostasen und lehnten eine Einigung in einer Hypostase ab, was etwa Theodoret und Nestorius durchaus akzeptiert hatten.

489 Vgl. Grillmeier/Hainthaler, Jesus der Christus 2,2, 296–298.

490 Vgl. zum Begriff enhypostatos B. Gleede, The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus (SVigChr 113), Leiden/Boston 2012.

antiochenische Theologen wie Theodor und Nestorius teilweise gezogen hatten und die Severus der chalcedonischen Formel unterstellte. Leontius von Jerusalem führte diese Überlegungen weiter und griff von seinem Namensvetter Leontius von Byzanz den Gedanken auf, dass nicht jede konkrete, existierende Natur selbst eine eigene Hypostase haben müsse. Die Hypostase der menschlichen Natur sei diejenige des Gott-Logos, der die menschliche Natur in seine Hypostase aufnehme. Die Bestimmung des Logos als Subjekt der Inkarnation war unumstritten gewesen, allerdings hatte man in Chalcedon und in der Unionsformel nicht von der Inkarnation her definiert, sondern vom Bekenntnis zu Christus als einer Person in zwei Naturen. So war die eine Person und Hypostase nur als Endprodukt der Inkarnation in den Blick gekommen. Nach Leontius von Jerusalem wird die menschliche Natur durch den Logos im Leib Marias geschaffen und existiert in seiner Hypostase, so dass sie nie anders konkret ist als in der Hypostase des Logos.<sup>491</sup> Das Gegenüber bei diesen Ausführungen waren weniger die miaphysitischen Konzilskritiker, sondern die als Nestorianer bezeichneten Kritiker der cyrillianischen Formeln und der Hege- monie des Logos in Christus.

Leontius von Jerusalem schlug auch einen pragmatischen Weg der Übereinkunft mit den Konzilskritikern vor. Sie sollten die Formel der zwei Naturen neben derjenigen der einen inkarnierten Natur des Wortes akzeptieren; im Gegenzug würden ihre Helden Dioscur, Timotheus Aelurus und Severus auch von der Reichskirche in Achtung gehalten und das endgültige Gericht werde Gott überlassen.<sup>492</sup> Gegen die Kritik, dass in Chalcedon Neuerungen eingeführt worden seien, hielt Leontius, dass es notwendig sei, auf häretische Vorstöße zu reagieren, allenfalls auch mit neuen Formeln.<sup>493</sup>

Die theologische Annäherung wurde von Kaiser Justinian aufgenommen und in eigener Regie politisch umgesetzt. In seiner *Confessio rectae fidei* von 551 vertrat Justinian eine nechalcedonische Position, die eine hypostatische Union bekannte, bei welcher der Gott-Logos, eine der Hypostasen aus der Trinität, sich in der Heiligen Jungfrau ein beseeltes und mit einer vernunftbegabten Seele ausgestattetes Fleisch, die menschliche Natur, erschaffen

491 Vgl. Leont. Hier., *Contra Nest.* v,28 (PG 86, 1748D) in der Übersetzung von Grillmeier: „Der Logos hat seine ewige Hypostase, die vor der menschlichen Natur besteht, und die vor den Zeiten bestehende fleischlose Natur in den letzten Zeiten mit Fleisch umkleidet und die menschliche Natur der eigenen Hypostase und nicht der eines bloßen Menschen hypostatisch eingefügt.“ Übersetzung Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 298; Vgl. auch Lange, *Mia energeia*, 401.

492 Leont. Hier., *Test.* (140 f. Gray / PG 86, 1881B).

493 Vgl. Leont. Hier., *Test.* (50 f. Gray / PG 86, 1808C).



habe.<sup>494</sup> Justinian vertrat aber trotz seiner Aufnahme cyrillianischer Formulierungen und vor allem des Gott-Logos als Subjekt der Hypostase eine dezidiert chalcidonische Politik. Das zeigt sich etwa darin, dass er deutlich machte, dass nur die hypostatische Einigung und nicht die Einigung der Naturen orthodox sei.<sup>495</sup> Aufgenommen wurde diese Einsicht auch 553, wo die Anathematismen als orthodoxes Zeugnis des Glaubens bestätigt wurden, wo man aber auch Erklärungen einführte, die klar machen, dass gewisse Formulierungen der Anathematismen nicht geteilt wurden. So führte Kan. 8 die Formel der einen fleischgewordenen Natur des Logos an, um zu klären, dass nur eine hypostatische Einigung, nicht jedoch eine Einigung auf der Ebene der Natur orthodox sei.<sup>496</sup> Damit waren Formulierungen wie diejenigen im dritten Anathematismus von Cyrill betroffen, ohne dass dies expliziert wurde.<sup>497</sup> Auch hier zeigt sich, dass etablierte Autoritäten nicht explizit kritisiert wurden.

Die Bemühungen um eine theologische Annäherung waren allerdings nicht von Erfolg gekrönt, obwohl sie auf chalcidonischer Seite eine Klärung der Begriffe herbeiführte. Die Konzilskritiker verstanden die Annäherung und die Akzeptanz der cyrillianischen Formeln der einen Natur als Täuschungsmanöver und als Beweis, dass die Definition nichts taugte und die Chalcedonier sich durch Opportunismus und Inkonsistenz auszeichneten.<sup>498</sup> Justinians pragmatische Bereitschaft, Autoritäten aufzugeben und je nach Umständen zu verurteilen, widersprach zutiefst dem Verhältnis der Konzilskritiker zu ihren theologischen und kirchlichen Autoritäten. Zunehmend waren sie zudem mit theologischen Fragen beschäftigt, die intern verliefen. Im Neuchalcedonismus steckte darüber hinaus schon die Anlage zum nächsten Konflikt, um die Frage nach einer oder zwei Energien und Willen in Christus.<sup>499</sup>

494 Für den vollständigen Text vgl. Lange, *Mia energeia*, 408f. Der Text ist ediert bei Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, 75.

495 Vgl. Justinian bevorzugte allerdings den Begriff der *synthesis* gegenüber demjenigen der *henosis*. Vgl. Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus* 2,2, 467–479.

496 Const. 553, Kan. 8 (ACO IV,1, 217 Straub).

497 Vgl. ACO I,1,1, 40,28–30: Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν ... οὐχὶ δὴ μάλλον συνόδωι τῇ καθ' ἑνωσιν φυσικῇν, ἀνάθεμα ἔστω.

498 Vgl. Sev. Ant., ep. 18 (PO 12, 212 [40] Brooks) und die Kritik in seinem *Philalethes* an einem Florilegium diphysitischer Cyrill-Passagen.

499 Vgl. dazu Lange, *Mia energeia*, 415–446; Uthemann, *Der Neuchalkedonismus*, 373–413; skeptisch dagegen Dell' Osso, *Cristo e Logos*, 411f., der darauf verweist, dass Maximus Confessor und Sophronius von Jerusalem, die Kritiker des Monenergismus und Monotheletismus auch typisch neuchalcedonische Theologen waren. Das Argument ist nur begrenzt stichhaltig, da die neuchalcedonische Theologie in sich vielfältige Ausformungen besaß, die dem Miaphysitismus näher oder ferner standen. Als Begründer des Monenergismus innerhalb der chalcidonischen Reichskirche wird auf Theodor von Raithu / Pharan (als

### 5.3.3 *Die ekklesiologische Kritik am Konzil*

Die Kritik am Konzil und der chalcedonischen Kirche betraf nicht nur theologische Punkte, sondern eminent auch ekklesiologische. Diese Fragen waren teilweise eng miteinander verflochten, wie die Auseinandersetzung von Leontius von Jerusalem mit ekklesiologischen Kritikpunkten an der Reichskirche deutlich macht. Leontius ging auf eine ganze Reihe von Vorwürfen ein, welche der chalcedonischen Kirche entgegengebracht wurden. So begründeten die Kritiker ihre Weigerung, mit den Befürwortern Kirchengemeinschaft zu halten, damit, dass diese moralisch unzulänglich und korrupt seien, wie auch die Konzilsbeschlüsse nur durch die Bestechlichkeit der Teilnehmer zustande gekommen seien. Dagegen erklärte Leontius, wenn die Gegner die moralische Unzulänglichkeit der Konzilspartei als Hinderungsgrund anführten, dann mache sie das zu Novatianern. Denn wenn die Chalcedonier Reue zeigten, sei es an der Zeit, sie wieder in ihre Gemeinschaft aufzunehmen und für sie zu beten und sie nicht auszustoßen.<sup>500</sup> Zudem gelte es, die eigenen Schwächen und Sünden zu erkennen und nicht nur die Schwächen der Gegner anzuprangern. Leontius setzte sich auch mit den Legitimationsversuchen der Konzilskritiker auseinander, ihre Kirche dadurch als wahre zu erweisen, dass sie auf die Wunder hinwiesen, die in ihrer Kirche viel zahlreicher seien als in der Reichskirche und das göttlichen Wohlwollen beweisen würden.<sup>501</sup> Leontius bezeugt damit die ekklesiologische Dimension der Kritik am Konzil, die zu den theologischen Argumenten dazukam und die aus der Perspektive der Konzilskritiker eine Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft ebenso verunmöglichten.

#### 5.3.3.1 Die Kritik an der Reichskirche

Ein Kritikpunkt, der den Kritikern des Konzils im Osten und im Westen gemeinsam war, bestand in der engen Verbindung der Kirche mit der kaiserlichen Macht und an ihrer gewaltsamen Durchsetzung der Konzilsbeschlüsse. Dazu kam insbesondere aus Rom, teilweise auch aus Alexandria und Antiochia, der Protest gegen die Beförderung von Konstantinopel zum ersten Bischofssitz im Osten aufgrund seiner Würde als Hauptstadt.

---

Presbyter in Raithu und später Bischof in Pharan nach der These von W. Elert) verwiesen. Vgl. Utheman, *Das anthropologische Modell*, 158–165. Entscheidend war die Frage, ob die Wirkungen von der einen Hypostase/Prosopon oder aber von den jeweiligen Naturen ausging. Kritiker des Monenergismus wie Sophronius von Jerusalem betonten, dass die beiden Naturen aus ihren je unterschiedlichen Wirkweisen erkannt würden und die Bestreitung von zwei Wirkweisen einer Bestreitung zweier Naturen gleichkomme.

<sup>500</sup> Vgl. Leont. Hier., Test. (148 f. Gray / PG 86, 1889B–C).

<sup>501</sup> Vgl. Leont. Hier., Test. (138–161 Gray / PG 86, 1896B–1900C).

Die Bischöfe in Konstantinopel kamen nicht darum herum, sich zunehmend mit den Kaisern und ihren Forderungen an die Kirchenpolitik auseinanderzusetzen. Ihre kirchliche Autorität war zu einem großen Teil von der guten Zusammenarbeit mit dem Staat abhängig und die Verflechtung von kaiserlicher und kirchlicher Verwaltung war eng, ebenso die Zusammenarbeit in juristischen Angelegenheiten. Während die Bischöfe Anatolius und Acacius ein gutes Verhältnis zu Kaiser Marcian und Kaiser Zeno pflegten und dadurch einen verhältnismäßig großen Einfluss auf die Kirchenpolitik im Osten entwickelten, konnte die Zusammenarbeit sich auch schwierig gestalten, was den Einfluss des Patriarchen weitgehend beschnitt. Eine unabhängige oder gegen die Wünsche des Kaisers gerichtete Haltung des Patriarchen ließ sich nicht für längere Zeit durchziehen, sondern endete jeweils relativ schnell im Exil, wie das Schicksal der Patriarchen Macedonius und Euphemius unter Kaiser Anastasius zeigt.<sup>502</sup>

Die zunehmende Eingliederung der Kirche in den Staat machte sich in der Rolle der Bischöfe bemerkbar. Die Bischöfe wurden eng in die zivile Verwaltung eingebunden und mit zivilen Aufgaben betraut.<sup>503</sup> Insofern die Bischöfe ihre Ämter viel länger innehatten als zivile Beamte waren sie stabile Ansprechpartner und gut vernetzt. Für die Kaiser waren die Bischöfe die entscheidenden religionspolitischen Organe, denen die Durchsetzung der kaiserlichen Religionspolitik (die sich als christliche Religionspolitik verstand) in den Provinzen oblag. Dazu kamen immer mehr Aufsichtspflichten über Klöster, Stiftungen, Bedürftige, Bauprojekte, die Gefängnisse und einen steigenden Teil der Rechtsprechung. Es handelt sich in der Regel um Bereiche, die dem sozialen und karitativen Engagement der Kirche entsprachen. Unter Justinian wurde den Bischöfen aber auch das Aufsichtsrecht über zivile Beamte zugewiesen, wobei es um Nachlässigkeiten in Fragen der Bestattung, bezüglich Eheschließungen und ähnliche Fragen ging.<sup>504</sup> Da der Kaiser und der Staat auch für die Nichtchristen im Reich verantwortlich waren, waren die Bischöfe durch ihre unterschiedlichen Pflichten auch für Bedürftige, Verwitwete oder Waisen von Andersgläubigen zuständig. Während der Klerus für das Leben und die Liturgie

<sup>502</sup> Vgl. oben, Kap. 5.2.

<sup>503</sup> Justinian baute diese Rechte und Pflichten noch einmal massiv aus. Vgl. dazu die zahlreichen Gesetze in CJ 1,4 zur Rechtsprechung sowie anderen Rechten und Pflichten der Bischöfe. Unter Justinian waren die Bischöfe zusammen mit den Statthaltern beauftragt, die Einhaltung der Gesetze zu kontrollieren und Missstände anzuzeigen, in verschiedenen Fällen sollten die Bischöfe auch kontrollieren, dass die Statthalter und Präfecten sich nichts zuschulden kommen ließen. Vgl. etwa CJ 1,4,22.26.27.30.31.33.

<sup>504</sup> Vgl. Nov. Just. 134,3.

in den kirchlichen Gemeinden zuständig war, standen die Bischöfe als Bindeglieder zwischen der kaiserlichen Verwaltung und der Kirche und setzten die staatlichen Vorgaben in der Kirche um.

Der Protest aus Rom gegen das Konzil und später die (mangelnde) Umsetzung des Konzils durch das *Henoticon* richtete sich weitgehend gegen die enge Verbindung der Kirche im Osten mit der kaiserlichen Macht und den kaiserlichen Interessen.<sup>505</sup> Während Leo von Rom gegen den Primat von Konstantinopel die rein machtpolitische Motivation einwandte, welche sich von der besonderen Autorität Roms als Stadt des Apostels Petrus grundlegend unterscheide, richtete sich die Kritik der späteren Päpste vermehrt auf die enge Verknüpfung der Kirche mit den politischen Zielen der Kaiser und die Rolle des Kaisers in den religiösen Angelegenheiten, wie es besonders in dem Brief von Felix II./III.<sup>506</sup> (483–492) an Zeno aus dem Jahre 484 zur Sprache kommt.<sup>507</sup> Sein Verständnis vom Verhältnis von kaiserlicher und päpstlicher Herrschaft beschrieb Gelasius (492–496), der Nachfolger von Felix, umfassend.<sup>508</sup> Im ekklesiologischen System der Päpste kam dem Kaiser die Schutzfunktion für die Kirche zu. Die Stellung des Kaisers in der Kirche deutete Gelasius gegenüber den

<sup>505</sup> Reserve gegenüber dem Einfluss der Kaiser auf die Kirche, die sich aber keineswegs immer durchzog, wurde prominent bei Ambrosius geäußert. Vgl. Ambrosius ep. 76(21)a, 36 (CSEL 82,3, 106 Zelzer): *Quid enim honorificentius quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur?* Sowie: *Imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est.* vgl. dazu Dovere, *Ius principale et catholica lex*, 194. Der Reserve von Ambrosius entsprach die dezidierte Zurückhaltung von Kaiser Valentinian (364–375) in religiösen Angelegenheiten. Vgl. auch Thdt, H. e. IV,7,1 (GCS.NF 5, 218 Hansen), wo Valentinian sich weigerte, einen Bischof für Mailand zu bestimmen, er sei nicht mit der göttlichen Gnade der Bischöfe ausgestattet; Sozomenus, H. e. VI,7,2 (GCS.NF 4, 245 Hansen) wo Valentinian sich ebenfalls weigerte, theologische Entscheidungen zu treffen, weil er ein Laie sei. Vgl. auch A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinsche Prinzip der Kirchenführung*, in: Chalkedon II, 491–562.

<sup>506</sup> Die Zählung variiert, je nachdem, ob man Felix II. 355–358 Gegenpapst zu Liberius, der aufgrund seiner Unterstützung von Athanasius in die Verbannung geschickt worden war, als rechtmäßigen Papst zählt.

<sup>507</sup> Felix, ep. 8 (247–250 Thiel). Der Brief stammt aus der Hand seines Kanzlers und Amtsnachfolgers Gelasius. Vgl. auch ep. 15 (270–273 Thiel) aus dem Jahre 490.

<sup>508</sup> Zum einen in einem Brief an den Kaiser, Gelasius, ep. 12 (349–358 Thiel), wo er die zwei unabhängigen Reiche, das königliche und das göttliche, festhält, wovon das göttliche das gewichtigere sei. *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum ...* Vgl. auch Tractatus IV,11 (567 f. Thiel) wo Gelasius ausführt, dass Priester und Könige die Macht teilten, die Könige für ihr Heil die Priester bedürften und die Priester die Unterstützung der Könige für die weltlichen Dinge. In seinem Schreiben an die dardanischen Bischöfe, ep. 7 (335–337 Thiel) legte er den kirchlichen Vorrang des römisch-apostolischen Stuhles dar.

Bischöfen des Ostens als *filius et non praesul ecclesiae*.<sup>509</sup> Als von Gott eingesetzter Herrscher müsse der Kaiser die Kirche vor ihren Feinden schützen und sie von Verunreinigungen in Form von Häresien (*ab haereticorum contagione*) reinigen.<sup>510</sup>

Entscheidend für die Bestimmung der jeweiligen Funktionen und Kompetenzen von Kaiser und Bischöfen war bei Gelasius die faktische Ohnmacht Roms gegenüber der kaiserlichen Religionspolitik. Diese Situation sensibilisierte seine Wahrnehmung für die Problematik dieser Beziehung. Wie schon bei den Bischöfen am Konzil war auch bei Gelasius die faktische Machtlosigkeit der Grund, seinen Einfluss über (in diesem Falle quasi-)juristische Regelungen zu sichern. Das *Henoticon* als vom Kaiser erlassene Vorgabe in Glaubensangelegenheiten und Voraussetzung für die Amtsfähigkeit der Bischöfe wurde von Gelasius als Übergriff in die Angelegenheiten der Kirche gesehen. Damit greife der Kaiser auch in die Glaubenslehre, die sogenannten *interna* der Kirche, ein, welche aber auch nach der kaiserlichen Gesetzgebung den Bischöfen obliege.<sup>511</sup> Gelasius vertrat die Ansicht, dass der Kaiser als getaufter Katholik in religiösen Angelegenheiten nicht über den Bischöfen stand und ihnen nichts vorzuschreiben, sondern von ihnen zu lehren habe.<sup>512</sup> Die Aufgabe des Papstes wurde in seiner Sorge und Aufsicht über alle Kirchen gesehen, insbesondere auch über diejenige in Konstantinopel, die man in Rom als besonders anfällig für Abweichungen und Irrungen ansah. So drohte Felix III. Acacius, dass er sich nicht mehr als Glied der Kirche zählen könne, wenn er sich nicht für die Wahrung der chalcidonischen Satzungen einsetze.<sup>513</sup> Dieselbe Mahnung ging an den Kaiser. Wenn der Kaiser sich nicht entsprechend der (von Rom definierten) katholischen Lehre verhalte, sei er kein Katholik. Gelasius stellte den für den Westen entscheidenden Grundsatz auf, dass in kirchlichen Angele-

509 Gelasius, ep. ad. episcop. Orientales 1,10 (292 f. Thiel).

510 Vgl. Schwartz, Publizistische Sammlungen, 121.

511 CT XVI,1,1: *Quotiens de religione agitur, episcopos convenit agitare; ceteras vero causas, quae ad usum publici iuris pertinent, legibus oportet audiri*. Vgl. Ullmann, Gelasius, 192. Zur Stelle aus dem CT vgl. auch E. Dovere, C.Th. 16,11,1 (*iungenda autem ei 16,10,17–18*), *Rivista di diritto romano* 8 (2008), 1–22; M.A. Kaser / K. Hackl, *Das römische Zivilprozessrecht*, Handbuch der Altertumswissenschaft Abteilung Rechtsgeschichte des Altertums Bd. 3,4, zweite vollständig überarbeitete und erweiterte Ausgabe München 1996, betont aber, dass es sich bei diesem Gesetz um eine Definition und Eingrenzung der bischöflichen Gerichtsbarkeit handle, vgl. 642.

512 Vgl. Schwartz, Publizistische Sammlungen 36,3: *Imperatores christiani subdere debent, exsecutiones suas ecclesiasticis praesulibus, non praeferre*.

513 Felix, ep. ad Acacium (Schwartz, Publizistische Sammlungen, 70,21): *Quoniam te aliter membrorum corporis Christi monstrare non possis*.

genheiten nur die Kirche selbst Urteile zu fällen habe.<sup>514</sup> Die massive Rhetorik aus Rom verlief im Osten allerdings ungehört. Für die römische Ekklesiologie war die Zeit dennoch sehr fruchtbar, sie entwickelte sich ungeachtet oder gerade aufgrund der äußerst widrigen Umstände. Die Konflikte stimulierten eine klare Positionierung und Formulierung der eigenen Ansprüche im Sinne einer theoretischen Normierung. Obwohl der Konflikt für die römische Seite bis 519 zu keinen nennenswerten Erfolgen in der Durchsetzung der römischen Ansprüche führte, diente sie einer umso reicheren theoretischen Selbstvergewisserung des Papsttums.<sup>515</sup>

Die enge Verbindung der Kirche mit dem Staat und seinen Zwangsmitteln wurde auch in Alexandria zu einem wichtigen Kritikpunkt. Die Chronik von Pseudo-Zacharias gibt an, dass Proterius die Gunst der Kritiker unter anderem dadurch verlor, dass er sie gewaltsam verfolgen ließ und dabei auf die Soldaten der staatlichen Verwalter zurückgriff.<sup>516</sup> Auch Timotheus Aelurus machte mehrfach darauf aufmerksam, dass die Reichskirche die Konzilskritiker mit staatlicher Gewalt verfolgen ließ.<sup>517</sup> Es handelt sich in beiden Fällen nicht so sehr um eine Anklage an den Staat oder den Kaiser und seine Beamten, sondern um eine Anklage der chalcidonischen Reichskirche. Die Kaiser kamen allerdings in der antichalcidonischen Geschichtsschreibung ebenfalls schlecht weg. Marcian wurde als Tyrann dargestellt, welcher vom wahren Glauben abfiel und die wahren Gläubigen verfolgte.<sup>518</sup> Der Regierungsantritt von Marcian wird in der antichalcidonischen Darstellung von Johannes Rufus mit zahlreichen Vorzeichen auf das Unheil seiner Regierungszeit ausgeschmückt, etwa dass der Himmel sich plötzlich verfinstert habe.<sup>519</sup> Bei seinem Nachfolger Leo

<sup>514</sup> Gelasius, ep. 10,9 ad Faustum (347 Thiel) über die Teilung von religiöser und säkularer Gewalt: *Si quantum ad religionem pertinet, non nisi apostolicæ sedi iuxta canones debetur totius summa iudicii; si quantum ad sæculi potestatem, ille a pontificibus et præcipue a beati Petri vicario debet cognoscere quæ divina sunt, non ipse eadem iudicare.*

<sup>515</sup> Angesichts der politischen Situation im Westen mit dem Zusammenbruch des Reiches und den wechselhaften Herrschaftsverhältnissen unter den nachfolgenden nichtkatholischen germanischen Stämmen und Königreichen und der Herrschaft der Byzantiner und Langobarden in Italien, blieb der römische Primatsanspruch auch für den Westen noch lange ein Traum. Für einen Überblick über die kirchenpolitische Lage im Westen während des sechsten und siebten Jahrhunderts vgl. Die Entstehung der Nationalkirchen im Westen (6. Jahrhundert), in: Geschichte des Christentums Bd. 3, 749–961.

<sup>516</sup> Ps.-Zach., Chron. III,2 (CSCO 83, 154 Brooks).

<sup>517</sup> Timotheus Aelurus, Historia (PO 13, 214 f. Nau).

<sup>518</sup> Timotheus Aelurus, Historia (PO 13, 216 f.); Joh. Rufus, Plerophoriae 2 (PO 8, 14 Nau); 3 (PO 8, 15 Nau); 12 (PO 8, 28 Nau).

<sup>519</sup> Joh. Rufus, Plerophoriae 27 (PO 8, 68 f. Nau).

wurde die Schuld mehr bei schlechten Beratern gesehen.<sup>520</sup> Die Kaiser Basilius bis Anastasius kamen den Kritikern alle in unterschiedlichem Ausmaß entgegen, Justin und Justinian erhalten dagegen wieder schlechte Kritik.<sup>521</sup> Die Bischöfe von Alexandrien verstanden es seit Athanasius, sich als Repräsentanten und Vertreter des ägyptischen Volkes im Gegenüber zu den kaiserlichen Gouverneuren zu etablieren<sup>522</sup> und nutzten die Aufstände aufgrund imperialer Ausnutzung jeweils geschickt zur Steigerung ihres eigenen Ansehens und Einflusses.

Der Situationswechsel zu Beginn des sechsten Jahrhunderts zugunsten der Konzilsgegner unter Anastasius macht deutlich, dass die antichalcedonischen Bischöfe keineswegs grundsätzlich die Verbindung mit der kaiserlichen Macht scheuten, sondern ebenso auf diese zurückgriffen wie die Chalcedonier. Philoxenus vertrieb Flavian II. mit den Soldaten des Kaisers aus Antiochia, von Severus wird berichtet, er habe ein Blutbad unter den chalcedonischen Mönchen anrichten lassen, die sich geweigert hatten, mit ihm Gemeinschaft zu halten und seinen *Typus* zu unterzeichnen.<sup>523</sup> Solange die Konzilsgegner eine verurteilte Minderheit waren, zählte die Polemik gegen die enge Verflechtung der Reichskirche mit der staatlichen Macht aber zu einem der wichtigsten Kritikpunkte.

Die staatliche Durchsetzung einer bestimmten Form von Orthodoxie führte in vielen Gegenden zu konträren Reaktionen, welche die lokalen Traditionen und Praktiken aufwerteten.<sup>524</sup> Die Versuche des Staates und der chalcedoni-

520 Ps.-Zach., Chron. IV,7; IV,11 (CSCO 83, 179; 184 Brooks).

521 Bei Zeno wird allerdings der Konflikt zwischen Timotheus Salophaciolus und Petrus Monagus mit seinem zahlreichen Toten thematisiert. Vgl. Ps.-Zach., Chron. v,5c (220 Brooks). Grundsätzlich sind die Urteile bei Ps.-Zacharias über die Kaiser zurückhaltend, anders etwa als über den *magister militum* Vitalian, der als Tyrann bezeichnet wird. Vgl. Ps.-Zach., Chron. VIII,2 (62 Brooks). Er listete allerdings auf, welche Mönche oder Bischöfe ihr Amt oder ihr Kloster in den jeweiligen Amtszeiten verlassen mussten, wo es Tote gab und ähnliche Zwischenfälle.

522 Vgl. Winkler, Koptische Kirche, 188.

523 Vgl. Frend, Monophysite Movement, 229. Bluttat von Severus und Petrus von Apamea unter den Mönchen, ACO III, 106–110.

524 Vgl. dazu Wood, We have no King, 7: „But the efforts of certain elites to equate a certain form of Christianity with certain ways of being Roman as the sole orthodox, legitimate way the empire should run, should not blind us to the reversal of this process, in which heterodox or heteropract Christianities refused to obey the models set out for them, or when Christian cities wrote themselves from the contemporary Roman empire.“ Und weiter: „Some traditions, especially heresiology and ecclesiastical history, represent the attempts of the state and of powerful bishops to demarcate the boundaries of the state and of proper religion, to classify and to judge both Romans and non-Romans (though even here, groups of elites might strongly disagree, as we see in the rivalries between Constantinople,

schen Bischöfe, die Zugehörigkeit zum Staat und seinen Rechten mit einer bestimmten Form von Christentum zu verbinden,<sup>525</sup> wurde in den antichalcedonischen Gemeinschaften und Regionen stark kritisiert.

Die Kritik richtete sich nicht gegen den Staat an sich und nur beschränkt gegen seine Interventionen in die kirchlichen Angelegenheiten. Vor allem richtete sich die Kritik auf die chalcedonische Reichskirche und ihre Vertreter, denen Autoren wie Johannes Rufus oder Timotheus Aelurus die Ausrichtung an einem falschen Fundament des Geldes und der Macht und Abirrung vom wahren Glauben vorwarfen. Sie klagten die Verweltlichung und Korruption der chalcedonischen Reichskirche und ihres Klerus an und ihre Solidarisierung mit der Verwaltung statt mit der Bevölkerung.<sup>526</sup>

### 5.3.3.2 Die Kritik an der bischöflichen Amtskirche

Die Kritik konzentrierte sich besonders auf Bischöfe und Klerus der Reichskirche. Chalcedon hatte die ekklesialen Strukturen verstärkt und die kirchliche Autorität ganz auf die Bischöfe konzentriert.<sup>527</sup> Damit wurden die freien charismatischen Formen von geistlicher oder spiritueller Autorität weitgehend eingedämmt.<sup>528</sup> Es handelte sich hier sowohl um Folgen der Eingliederung der

---

Alexandria, and Antioch). But elsewhere the discourse was thoroughly fragmented [...].“ Vgl. auch A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of a Christian Discourse*; Berkeley 1991, 113–115.

525 Neben den erfordernten Unterschriften unter die Glaubensdefinition und den *Tomus* insbesondere auch mit der Gesetzgebung gegen Häretiker, welche die Rechte der Konzilsgegner beschnitten. Zu Marcians Gesetzgebung in der Folge des Konzils vgl. *Dovere, Constitutio-*nes, 1–34.

526 Vgl. Ps.-Zach., *Chron.* IV,10 (CSCO 83, 182–184 Brooks) über Timotheus Salophaciolus, der aus Angst vor seiner Gemeinde sich nur unter dem Schutz von Soldaten zeigte, sowie IV,11 (CSCO 83, 184f. Brooks) über die Übel, welche Timotheus Aelurus im Exil durch die chalcedonischen Bischöfe ertragen mussten, die sich mit dem Kaiser und Statthaltern bemühten, ihm das Leben schwer zu machen, weil sie – so die Interpretation in der Chronik – auf seine Freigiebigkeit und seinen Erfolg bei den Armen neidisch waren.

527 Während Theodoret (als Bischof) in seiner Kirchengeschichte das auf die Bischöfe fokussierte ekklesiologische Modell Eusebs übernahm, rücken bei Socrates und Sozomenus auch und teilweise sogar explizit die Laien und die Mönche ins Zentrum. Dies gilt besonders für Sozomenus. Vgl. *Soz., H. e.* I,1,18–20 (GCS.NF 4, 10 Hansen). Socrates bewunderte das origenistische Mönchtum in der Tradition des Evagrius Ponticus und kommentierte die monastischen Ereignisse in Konstantinopel wenig, dafür war er explizit kritisch gegenüber dem hohen Klerus und insbesondere den Bischöfen und ihren Streitigkeiten, ihrer Ruhmsucht und ihrem Streben nach Einfluss, die er für die stetigen Differenzen und Uneinigkeiten der Kirche verantwortlich machte. Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 505 und Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates*, 111; 116–118; 281 f.

528 Zur Ausbildung spiritueller Autorität vgl. Steppa, *John Rufus*, 81–111; J.L. Hevelone-Harper, *Ecclesiastics and Ascetics. Finding Spiritual Authority in Fifth- and Sixth-Century Pales-*



Mönche als eigenen Stand in die Kirche und unter die Bischöfe als auch um die verstärkte Reglementierung der Kleriker. Indem die Mönche dem Bischof unterstellt waren, wurde ihre freie Autorität unterbunden oder kanalisiert; etwa indem charismatische Figuren zu Klerikern geweiht wurden. Die Institutionalisierung von Autorität und Macht und die stärkere Strukturierung der Kirche waren in Chalcedon mit der Verhinderung künftiger Streitfälle und Konflikte verbunden worden. In den Konflikten um die Akzeptanz oder Ablehnung des Konzils gewann sie Bedeutung für die Durchsetzung der chalcedonischen Lehre. Unter einem chalcedonischen Patriarchen mussten die Bischöfe die Glaubensdefinition und den *Tomus Leonis* unterzeichnen, oder sie wurden aus ihren Ämtern entfernt. Neue Bischöfe konnten bei ihren Klerikern ebenfalls die Unterschrift unter das für sie verbindliche Dokument verlangen (*Glaubensdefinition, Henoticon, Typus* von Severus, *Libellus* des Hormisdas usw.). Der Klerus und die monastischen Gemeinschaften waren damit weitgehend der bischöflichen Kontrolle unterworfen. Die Polemik gegen die chalcedonischen Bischöfe und ihre Verfolgung der Konzilskritiker ist eine Reaktion auf diese verschärften Regulierungen. Timotheus Aelurus charakterisierte Proterius als Verfolgerbischof und Tyrannen und auch Johannes Rufus ortete die Übel der Kirche bei den korrupten chalcedonischen Bischöfen. Er prangerte sie sowohl insgesamt an als auch einzelne Individuen, in erster Linie Juvenal, aber auch Basilius von Seleucia, denen er den Abfall vom wahren Glauben aus Furcht vor einem Amtsverlust vorwarf.<sup>529</sup> Johannes Rufus bezeichnete die Chalcedonier sogar als die Partei der Bischöfe.<sup>530</sup> Bezeichnend für die negative Sicht auf die Bischöfe und das Konzil ist eine Vision mit der Weigerung eines Asketen, den Teufel anzubeten, worauf dieser ankündete, er werde ein Konzil (Chalcedon) zusammenrufen und die Bischöfe ihn anbeten lassen.<sup>531</sup> In einer anderen Vision steckten die Bischöfe das Christuskind in einen Feuerofen und nur Dioscur von Alexandria weigerte sich mitzumachen.<sup>532</sup> In einer weiteren Vision mit einer Versammlung von Bischöfen um den Apostel Paulus zeigt sich, dass alle seiner Gemeinschaft unwürdig sind, weil sie von Aussatz befallen sind.<sup>533</sup> Der

---

tine, Hugoye 9,1 (2006), 37–55; B. Llewellyn Ihssen, John Moschos' Spiritual Meadow: authority and autonomy at the end of the antique world, Farnham 2014.

529 Vgl. Joh. Rufus, *Plerophoriae* über Juvenal: 4 (PO 8, 15 f. Nau); 16 f. (PO 8, 32 f. Nau); 20 (PO 8, 39–43 Nau); 40 f. (PO 8, 91 f. Nau); 56 (PO 8, 111 f. Nau); 58, (PO 8, 114 Nau); über Basilius 21 (PO 8, 43–47 Nau); 23 (PO 8, 54–57 Nau).

530 Vgl. Joh. Rufus, *Plerophoriae* 39; 70 (PO 8, 90; 125 Nau). Vgl. dazu Booth, *Crisis of Empire*, 40.

531 Joh. Rufus, *Plerophoriae* 9 (PO 8, 22 Nau).

532 Vgl. Joh. Rufus *Plerophoriae* 14 (PO 8, 30 Nau). Vgl. auch Booth, *Crisis of Empire*, 40.

533 Joh. Rufus, *Plerophoriae* 60 (PO 8, 118 f.).

Abfall wird in den *Plerophoriae* von Johannes Rufus bei den Bischöfen gesehen, während Gott den Asketen unmittelbar in Visionen und Wundern begegnet und sich in der Eucharistie mitteilt. Auch die Chronik des Pseudo-Zacharias schildert die Verdorbenheit und den Neid des Bischofs von Gangra gegen den exilierten Timotheus Aelurus und seine Intrigen beim Kaiser.<sup>534</sup> Die Kritik an den Bischöfen wird auch in der hagiographischen Literatur deutlich. In der *Vita Barsaumae* wird den Bischöfen nicht nur der Glaubensabfall in Chalcedon vorgeworfen, sondern auch, dass sie Barsauma und seine Mönche verleumdeten und selbst vor Bestechung und Mordplänen nicht zurückschreckten.<sup>535</sup> In der Biographie von Dioscur begegnet Dioscur mit seinem Begleiter den prachtvoll gekleideten Bischöfen Juvenal und Basilius von Seleucia,<sup>536</sup> und der Begleiter meint voller Bewunderung, solche Bischöfe würden sich sicher bis zum Letzten für ihren Glauben einsetzen, worauf Dioscur ihren Abfall voraussagt.<sup>537</sup>

Zahlreiche Episoden widmen sich der laxen Moral, Feigheit und Korruption der Kleriker. In einer Episode aus dem Leben von Petrus Iberus wurde das Haus, in dem sich Petrus versteckte, von chalcedonischen Klerikern und Soldaten umstellt. Der schlaue Petrus rief darauf lautstark um Hilfe, Diebe seien ins Haus eingebrochen. Angesichts dieser Hilfeschreie und der möglichen Gefahr machten die chalcedonischen Kleriker und die Soldaten in der Darstellung sofort kehrt und brachten sich in Sicherheit.<sup>538</sup> Die furchtlose Gewitztheit von Petrus Iberus gegenüber den feigen Chalcedoniern wird zelebriert, allerdings auch betont, dass der Trick mit den Dieben nicht dem Scharfsinn des Petrus zuzuschreiben sei, sondern der direkten göttlichen Hilfe und Eingabe, da Petrus erst um Beistand betete. Damit wird verdeutlicht, auf welcher Seite Gott steht. Auch bei Johannes von Ephesus erscheinen die chalcedonischen Kleriker und die kaiserlichen Soldaten regelmäßig hilflos ange-

534 Ps.-Zach., Chron. IV,11 (CSCO 83, 184f. Brooks); Vgl. auch Joh. Rufus, *Plerophoriae* 48 (PO 8, 100f.). Der Metropolit von Gangra wurde seit dem Konzil von Chalcedon durch den Bischof von Konstantinopel bestimmt, so dass der enge Austausch über die nach Gangra exilierten Personen und ihre Aufsicht durch den Ortsbischof gewährleistet waren.

535 Vgl. *Vita Barsaumae* (278f. Nau). Vgl. auch ebd. 282, dort wird den Bischöfen in Form einer Vision unterstellt, Barsauma in einen Hinterhalt locken zu wollen, um ihn zu töten. In einer anderen Episode, versuchte ein Chorepiscopus einen Tribun zu bestechen, Barsauma zu töten, (283 Nau).

536 Die beiden werden auch in den *Plerophorien* des Johannes Rufus sehr schlecht dargestellt, was die Annahme unterstützt, dass die *Historia* von Dioscur in diesem Milieu entstand. Vgl. Nau, *Théopiste, Histoire de Dioscore*, Introduction 13.

537 *Theopist, Hist. Diosc.* 7 (129 [261] Nau).

538 Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 85 (126–129 Horn/Phenix).

sichts der Todesverachtung seiner Helden. So oft die Konzilsgegner auch eingesperrt oder ihrer Unterkunft beraubt wurden, so beharrten sie doch auf ihrem Glauben und erstaunten die chalcidonischen Kleriker mit ihrer Standfestigkeit und ihren Wundern.<sup>539</sup> Die chalcidonischen Kleriker dagegen scheuten gemäß Johannes von Ephesus keine betrügerischen Mittel und keine Gewalt, um die Kritiker umzustimmen.<sup>540</sup>

Die Kritik an den korrupten Klerikern und tyrannischen Bischöfen stellt keine Neuheit der antichalcidonischen Kirchenkritik dar, sie wurde in denselben Kreisen schon vor dem Konzil geäußert und nun mit der Ablehnung des Konzils verbunden.<sup>541</sup> Ein wichtiges Beispiel ist hier Schenute von Atriye, dessen Wirken weitgehend vor das Konzil fällt, dessen *Vita* aber erst nach dem Konzil entstanden ist und diese Vorwürfe an die Bischöfe und den Klerus noch einmal verstärkt.<sup>542</sup> Das Konzil führte mit seiner umstrittenen Glaubensdefinition, der Stärkung der Amtskirche, sowie der Unterordnung der Asketen unter die Bischöfe zu einer Verschärfung der bestehenden Konflikte.

### 5.3.3.3 Separate Eucharistiegemeinschaften und kirchliche Koexistenz

Ein entscheidendes Zeichen der Konzilsgegner war von Beginn an die Verweigerung der Kommunionsgemeinschaft mit den chalcidonischen Bischöfen, die als verunreinigend bezeichnet wurde.<sup>543</sup> Schon im Konflikt mit Nestorius und den Antiochenern hatte Cyrill erklärt, die Heilsbedeutung der Eucharistie werde mit der Lehre von zwei Naturen gefährdet.<sup>544</sup> Die Anhänger von

539 Vgl. Joh. Eph., Vitae 5 (PO 17, 96 Brooks). Die Kleriker fürchteten Sergius und seine Standhaftigkeit. Ebd., 102 staunt die versammelte Gemeinde über den Auftritt des Sergius in Lumpen und mit einem Kreuz über der Schulter in der Kirche, wo er alle Chalcedonier verfluchte.

540 Vgl. Joh. Eph., Vitae 5 (PO 17, 95f. in der Übersetzung von Brooks): „A short time before a persecution has been set on foot by those who served the synod of Chalcedon, and men who possessed the name only of churchmen expelled many by the use of barbarian troops, and many they arrested and imprisoned, and many they drove to death by strifes afflicted with rods, and many again they greedily and mercilessly plundered; and others they reduced to submission by force, and when men had eaten and drunk wine and meat, they would open their mouths and with lashing hides and rods, and stuff their oblation into their mouths.“ Die Kleriker fürchteten aber die Standhaftigkeit von Sergius, sie versuchten allerdings dennoch, ihn und seine Schüler mit Schmeicheleien und Täuschungen zu gewinnen. Vgl. ebd.

541 Vgl. dazu auch Gaddis, *There is no Crime*, 268–281, über tyrant-bishops.

542 Vgl. Vita Sinuthii 87 (über gierige Kleriker 42f. / lat. 24 Crum/Leipoldt); 128–130 (57–59 Crum/Leipoldt) (zur Arroganz des Nestorius vgl. zu dieser Episode oben Kap. 1).

543 Vgl. zur theologisch-ekklesiologische Dimension der antichalcidonischen Debatte auch Moss, *Incorruptible Bodies*, 21–105.

544 Vgl. dazu oben, Kap. 1.4.4. Vgl. Booth, *Crisis of Empire*, 15f., mit dem Verweis auf Cyrill,

Dioscur enthielten sich in Alexandria der Kommunionsgemeinschaft mit dem chalcedonischen Bischof Proterius und in Jerusalem hielten sich die Konzilskritiker und die Kaiserin Eudocia von der Kommunionsgemeinschaft mit dem gewaltsam wiedereingesetzten Juvenal fern. Die Enthaltung von der chalcedonischen Kommunionsgemeinschaft stellte die öffentlich wahrnehmbare Dimension des Konfliktes dar. Zusätzlich konnten die getauften Christen ein Zeichen ihrer Solidarität zu den vielfach verfolgten antichalcedonischen Bischöfen, Klerikern und Mönchen setzen, wenn sie sich der Kommunion mit dem chalcedonischen Bischof verweigerten. Dagegen war der Streit um die Glaubensdefinition schwerer sichtbar zu machen, da die Definition hauptsächlich bei der Bestätigung der Orthodoxie anlässlich von Weihen oder in Konfliktfällen zum Zug kam. Das kirchliche Leben war weiterhin geprägt durch das Bekenntnis von Nicaea, das zunehmend durch das Nicaeno-Constantinopolitanum ersetzt wurde. Es wurde den Gläubigen in der Katechese vermittelt und gewann durch Petrus Fullo von Antiochia auch einen herausragenden Platz in der Eucharistiefeier. Die Glaubensdefinition dagegen hatte auf der Ebene von Laien keine Bedeutung.

Die Situation gestaltete sich allerdings komplex, Abgrenzungen waren keineswegs so deutlich, wie die antichalcedonischen Autoren sie propagierten. Mehrfach ist bezeugt, dass Laien an den Gottesdiensten und teilweise auch an den Eucharistiefeiern der chalcedonischen Bischöfe und Kleriker teilnahmen. Johannes von Ephesus schrieb um 566–568 Heiligengeschichten von antichalcedonischen Glaubenskämpfern und einigen Kämpferinnen.<sup>545</sup> In verschiedenen Fällen wird deutlich, dass die Konzilsgegner an chalcedonischen Gottesdiensten teilnahmen. Wie konsequent sie die Eucharistie verweigerten, ist fraglich. Johannes Rufus und Severus von Antiochia mahnten ihre eigenen Leute, es sei besser, selten eine orthodoxe Eucharistie zu sich zu nehmen, als häufiger eine von einem chalcedonischen Priester gespendete.<sup>546</sup> Diese Haltung sah er aber bei seinen Adressaten noch nicht verwirklicht. Severus selbst und auch sein Biograph Zacharias von Mytilene bezeugen für die gemeinsame

---

Comm. In Ioan. 11,11 (PG 74, 557D–559D). Diese Argumentationslinie wurde unter den Konzilskritikern aufgenommen und radikalisiert.

545 So schildert Johannes von Ephesus, dass Johannes Hephaestu bei einer Gelegenheit in der Galerie der Frauen Kleriker weihte, während unten die chalcedonische Messe lief. Vgl. Joh. Eph., Vitae 46 (PO 18, 675 Brooks). Das zeugt davon, dass in der Regel die Konzilsgegner ebenfalls in der Kirche waren. Ein anderes Beispiel bei Johannes für den Besuch des chalcedonischen Gottesdienstes durch Konzilsgegner ist Joh. Eph., Vitae 5 (PO 17, 102 Brooks).

546 Sev. Ant., Select Letters, IV,7 (300 f. / 266 f. Brooks); IV,9 (304–306/270–272 Brooks).

Zeit in Berytus, dass sie in der Zeit des *Henoticons* regelmäßig den Gottesdienst der reichskirchlichen Priester besuchten und sich auch Bücher ausliehen.<sup>547</sup> Da Severus zu diesem Zeitpunkt noch nicht getauft war, spielte der Unterschied keine große Rolle. Es wird aber auch deutlich, dass die Enthaltung der Eucharistiegemeinschaft nur eingeschränkten Signalcharakter hatte, weil zahlreiche Gottesdienstbesucher nicht getauft waren und einige sicher auch aufgrund von Vergehen zeitweilig exkommuniziert waren. Zugleich gab es auch den umgekehrten Fall, dass chalcedonische Gemeindeglieder die Eucharistiefiern von antichalcedonischen Priestern besuchten, weil sie ihnen besondere Heiligkeit zusprachen, besonders wenn diese anerkannte Heilige waren oder an einer Pilgerstätte wirkten.<sup>548</sup> Klare Abgrenzungen ließen sich bei der Menge (zum Leidwesen der Eliten beider Seiten) kaum durchsetzen.<sup>549</sup>

In Konfliktfällen konnte diese einigermaßen friedliche Koexistenz massiv erschüttert werden. Ein krasses Gegenbeispiel zu der lockeren Handhabung der eucharistischen Gemeinschaft wird im *Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum* erzählt, wonach ein Priester die chalcedonische Kommunion, die ihm mit Gewalt aufgezwungen worden war, wieder ausspuckte und dafür verbrannt wurde.<sup>550</sup> Das zeigt die Bandbreite möglicher Formen im Umgang mit den Eucharistiefiern. Allerdings sind gewaltsam erzwungene Kommunionen kaum bezeugt, da die Reichskirche kein Interesse daran hatte, der antichalcedonischen Polemik einer Verfolgerkirche Argumente zu bieten. Johan-

547 Zacharias, *Vita Severi* (PO 2, 78f. Kugener).

548 Johannes von Ephesus erwähnt die zahlreichen Menschen, die in Konstantinopel zu den antichalcedonischen Mönchen kamen und sich segnen ließen, teilweise auch an der Kommunion teilnahmen, weil sie sie für besonders heilighielten. Vgl. Joh. Eph., *Vitae* 47 (PO 18, 676–681 Brooks). Andere Fälle sind bekannt, weil sie für die Konzilsgegner ein Problem darstellten, da sie die Eucharistie eigentlich nicht mit Chalcedoniern teilen wollten, andererseits dankbar für Spenden waren. Vgl. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, 160f.

549 Die Kritik von Petrus Iberus an Wallfahrten nach Jerusalem betraf besonders die Partizipation an den chalcedonischen Liturgien, vgl. Joh. Rufus, *Plerophoriae* 80 (PO 8, 136f). Das im Synodicon (Vööbus, *The Synodicon*, 155) erörterte Problem waren Geschenke und Spenden chalcedonischer Christen an Martyrienschreine und ihr Wunsch, an den Eucharistiefiern zu partizipieren.

550 *Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum* (CSCO 81, 34–36 Chabot); Michael Syrus, *Chron.* IX,19 (t.4, 274–276 / frz. t.2, 185–189 Chabot). Menze, *Justinian and the Making of the Syrian-Orthodox Church*, 241. Menze deutet die Geschichten von Abraham bar Kayli entgegen der Darstellung von Johannes und Michael Syrus zugunsten des Bischofs und nimmt an, Johannes habe die Geschichten uminterpretiert, um Abraham als Bösewicht darzustellen. Diese Grundabsicht wird bei Johannes auf jeden Fall deutlich, im Einzelnen kann allerdings nicht festgestellt werden, welchen Anteil Abraham an den verschiedenen brutalen Zusammenstößen hatte, die Johannes schildert.

nes von Ephesus, der das Beispiel der gewaltsamen Kommunion in Amida erzählt, schildert die Situation in Amida unter dem Chalcedonier Abraham bar Kayli und Feindbild antichalcedonischer Historiographie<sup>551</sup> grundsätzlich so, dass sowohl die chalcedonischen wie die antichalcedonischen Christinnen und Christen dem Gottesdienst folgten, wobei die antichalcedonischen jedoch nicht an der Eucharistiefeier teilnahmen.<sup>552</sup> Der Bericht relativiert auf der Ebene der durchschnittlichen Gemeindeglieder die Differenzen und Konflikte, welche sonst bei Johannes sehr prägnant erscheinen. Die Beschreibung macht deutlich, dass die Unterschiede zwischen Konzilsgegnern und Konzilstreuen im täglichen Leben kaum sichtbar waren und auch innerhalb der Kirche nur an ganz wenigen Punkten. Dabei ist zu beachten, dass in Syrien die Taufe noch bis ins fünfte und sechste Jahrhundert vielfach eng mit einem asketischen Lebensstil verbunden war, was die Anzahl der kommunizierenden Gemeindeglieder beträchtlich einschränkte.<sup>553</sup> Auch die *Vita Severi* macht deutlich, wie durchmischt die Situation zu seiner Zeit noch war. Als sich Severus nach einigem Drängen zur Taufe überzeugen ließ, riet ihm Zacharias, sich nicht in Berytus taufen zu lassen, sondern von einem orthodoxen ägyptischen Priester. Er selbst, Zacharias, kommuniziere hier bei den chalcedonischen phönizischen Bischöfen nicht.<sup>554</sup> Erst in diesem Moment wurde Severus bewusst, dass sein Freund kein Chalcedonier war. Deutlich wird einerseits eine gewisse Zufälligkeit, dass Severus sich der antichalcedonischen Kirche anschloss, indem er sich in der Gemeinschaft seines Freundes taufen ließ, andererseits auch, wie durchmischt das kirchliche Leben war. Obwohl die Freunde sich bewusst von antichalcedonischen Priestern taufen ließen und nur mit ihnen kommunizierten, nahmen sie rege am kirchlichen Leben im chalcedonischen Berytus teil. Berytus war keiner klaren Tradition zuzuordnen, die Position änderte teilweise mit jedem Bischof und das *Henoticon* bot Raum für die unterschiedlichen Ausrichtungen.<sup>555</sup> Die Offenheit der Menge gegenüber beiden Seiten illustriert auch

551 Gemäß Joh. Eph., *Vitae* 5 (PO 17, 90–93 Brooks) nahmen unter Abraham bar Kayli in Amida sowohl chalcedonische wie antichalcedonische Christen an der Messe teil.

552 Vgl. Joh. Eph., *Vitae* 5 (PO 17, 102 Brooks).

553 Vgl. Escolan, *Monachisme*, 36–38. Severus verband mit der Taufe einen asketischen Lebensstil, weshalb er sie erst für sich ablehnte, vgl. Zacharias, *Vita Severi*, (PO 2, 51 f. Kugener) und Escolan, *Monachisme*, 41 f.

554 Zacharias, *Vita Severi* (PO 2, 78 f. Kugener).

555 Hall Jones, *Roman Berytus*, 182 verweist darauf, dass die Position der Bischöfe von Berytus im Hinblick auf Chalcedon teilweise mit jedem neuen Bischof wechselte. Während Johannes, der Bischof war, als Zacharias und Severus in Berytus studierten, ein Chalcedonier war, nahm sein Nachfolger offensichtlich die Gegenposition ein, aber bereits der übernächste, Thalassius, unterschrieb eine Petition an den Kaiser gegen Severus.

ein späterer Brief von Severus von Antiochia. Severus musste einem Adressaten die klare Abgrenzung von den chalcedonischen Christen einschärfen, da dieser seinen chalcedonischen Bruder in sein antichalcedonisches Kloster aufgenommen hatte.<sup>556</sup> Er warnte, dass die asketischen Verdienste durch den Kontakt und die Gemeinschaft mit den Chalcedoniern zunichte gemacht würden. Auch unter den Mönchen ging die theologische Reserve gegenüber dem Chalcedonense also nicht notwendig mit einer offenen Verweigerung der Kommunionsgemeinschaft einher.

In diesen Graubereich fällt auch eine ganze Reihe von bekannten Persönlichkeiten, deren kirchliche Zugehörigkeit unklar bleibt, selbst wenn sie offene Sympathien für die Konzilskritiker zeigen. Zu nennen wäre hier etwa der Studienfreund von Severus, Zacharias von Mytilene, dessen Bischofstitel und Präsenz an reichskirchlichen Synoden darauf verweist, dass er zumindest zeitweilig der chalcedonischen Reichskirche angehörte. In seiner *Vita Severi* erzählt er zudem die Geschichte von der Zerstörung des Isistempels in Menouthis nahe Canopus durch Studenten und Mönche. Dabei waren neben Zacharias, seinen Freunden aus dem Ennaton-Kloster und Severus, der zu diesem Zeitpunkt erst Katechumene war, auch die Mönche des Tabennisioten-Klosters von Canopus beteiligt.<sup>557</sup> Im Kampf gegen heidnische Götter erscheinen Sympathisanten wie Konzilsgegner versöhnt. Ähnliches zeigt sich auch für Jacob von Sarug und Johannes von Tella, die beide 519 als reichskirchliche Bischöfe durch Petrus von Edessa geweiht wurden, allerdings aufgrund der Durchsetzung der *libelli* nach 519 ins Exil gingen. Erst die teilweise gewaltsam erzwungene Unterschrift unter die *libelli* oder aber die Exilierung der Verweigerer führten wieder zu einer verschärften gegenseitigen Abgrenzung. Ein anderes Beispiel für eine relativ konfliktfreie Beziehung mit dem chalcedonischen Bischof war die monastische Gemeinschaft von Barsanuphius<sup>558</sup> und Johannes in Gaza, der antichalcedonischen Hochburg in Palästina. Die Mönche distanzieren sich gegenüber theologischen Spekulationen und Urteilen sowohl gegenüber den Chalcedoniern als auch gegenüber den origenistischen Mönchen, die ebenfalls Unterstützung unter den Mönchen gewinnen wollten und konnten damit unbehelligt existieren.<sup>559</sup>

556 Sev. Ant., Select Letters v,7 (359f./318f. Brooks) an Dionysius von Tarsus sowie VII,4 (421f./374 Brooks) an Naunus, der seinen pro-chalcedonischen Bruder in sein Kloster aufgenommen hatte.

557 Zacharias, *Vita Severi* (PO 2, 27 Kugener).

558 Zu Barsanuphius vgl. auch Evagrius, H. e. IV,33 (SC 566, 168 Bidez/Parmentier).

559 Vgl. Hevelone-Harper, *Disciples of the Desert*, 108–110; Perrone, *Byzantine Monasticism*, 6–22.

Die Bedeutung der gottgewirkten antichalcedonischen Eucharistie ist Thema zahlreicher Erzählungen. Gemäß der Wundererzählung von der ersten Eucharistiefeier von Petrus Iberus als Bischof in Maiuma schoss Blut aus dem Brot der Eucharistie, und Christus erschien den Anwesenden in einer Vision und sagte, er habe sein Blut für ihren orthodoxen Glauben vergossen.<sup>560</sup> Das Blut Christi, mit dem Christus die Seinen erlöste, wird bei Johannes Rufus immer wieder erwähnt und eng mit der wahren Eucharistie verbunden.<sup>561</sup> Auch in den *Plerophoriae* werden eine ganze Reihe von Wundern während der Eucharistie berichtet, in denen Christus ihren wahren Glauben bestätigt.<sup>562</sup>

Spezifisch für die antichalcedonischen Eucharistiefeiern wurde die erweiterte Form des Trishagions (bis zu seiner Durchsetzung für die gesamte Kirche), wie sie unter Petrus Fullo in Antiochia zuerst eingeführt wurde. Dazu führte Petrus ein, dass das Nicaenum oder Nicaeno-Constantinopolitanum in der Eucharistiefeier gesprochen wurde. Es wurde aus der engen Verknüpfung mit der Taufvorbereitung gelöst und aufgewertet, womit in jedem Gottesdienst seine Einmaligkeit im Gegenüber zu der Lehraussage von Chalcedon unterstrichen wurde.<sup>563</sup> Petrus gelang es so subtil, die Bedeutung des für ihn wahren und einzigen verbindlichen Bekenntnisses zu steigern und in das kirchliche Leben zu integrieren. Mit dieser Innovation und der Einführung des erweiterten Trishagions wirkte Petrus entscheidend auf die Gestaltung der Liturgie und damit auf die gelebte kirchliche Tradition ein. Auch Severus von Antiochia, ein Nachfolger von Petrus in Antiochia, mobilisierte seine Gemeinde mit Hymnen und Gebeten für seine Interessen und folgte dabei der erfolgreichen Strategie von Petrus Fullo.<sup>564</sup> Diese Neuerungen sind als Abgrenzung zu den chalcedonischen Gemeinden und ihren Eucharistiefeiern zu sehen. Die liturgischen Innovationen dienten der Veranschaulichung der Differenzen. Die Pflege dieser eigenständigen Formen, die allerdings schon bald auch in den chalcedonischen Gemeinden verbreitet waren, sollte den Gemeinden ein unterscheidbares Profil geben.<sup>565</sup>

560 Vgl. Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 79 (118f. Horn/Phenix).

561 Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 80 (120 Horn/Phenix).

562 Joh. Rufus, *Plerophoriae* 10; 65; 70; 77; 86 (PO 8, 24; 125; 132f. Nau).

563 Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 343f.

564 Wichtig ist der Hymnus 253 gegen die Diphysiten (PO 7 701f. Brooks). Vgl. Bell, *Social Conflict*, 187. Es finden sich auch zahlreiche Hymnen über Gott den Logos, die Theotokos und über Märtyrer. Hymnus 262 (PO 7, 710f. Brooks) ist über Vitalian und die Niederschlagung der Anbeter eines Menschen. Daneben finden sich zahlreiche Hymnen oder Gebete über Erdbeben und ihre Opfer oder kriegserische Zerstörungen durch die Perser.

565 Johannes von Tella wies in seinen *Kanones ad Presbyteros*, Kan. 18, an, dass das erweiterte Trisagion jeweils morgens und abends gesungen werden sollte. Vgl. für die *Kanones Vöobus*, *Synodicon*, 145–156.



Die kritische Haltung gegenüber der chalcedonischen Amtskirche und ihrer Eucharistie führte bei den Konzilskritikern aber nicht zu einer vollständigen Ablehnung der Ämter und kirchlichen Institutionen. Die Betonung, dass ein Priester die Sakramente zu reichen habe, blieb zentral. Dieser Punkt wird illustriert durch die Unzufriedenheit der Menge mit Petrus Iberus, der sich anfangs weigerte, die Eucharistie zu spenden, weil er sich unwürdig fühlte, obwohl er ein geweihter Bischof war.<sup>566</sup> Johannes von Tella, der als erster in großem Stil antichalcedonische Kleriker weihte, legte großen Wert darauf, dass seine Kandidaten sich kirchenrechtlich auskannten.<sup>567</sup>

Durch die Exilierung der antichalcedonischen Bischöfe und Kleriker etablierten sich die antichalcedonischen Eucharistiegemeinschaften *ad hoc*. Sie hatten keine festen Kirchen und Orte. Als wandernder Asket war Petrus Iberus auch wandernde Kirche und verteilte die Sakramente an geheimen Zusammenkünften in Klöstern oder Orten, wo sich die Gläubigen trafen. Er bildete momentane Eucharistiegemeinschaften und unterlief damit die territoriale Integrität chalcedonischer Gemeinden. Die antichalcedonischen Gläubigen konnten ihren Glauben und ihre Identität an zufälligen Orten abhängig von der Verfügbarkeit eines Priesters zelebrieren. Diese Struktur erschwerte die Fassbarkeit der antichalcedonischen Gemeinschaften und wich zugleich Konfrontationen um spezifische Räume aus.

#### 5.3.3.4 Die Diptychen als Symbol kirchlicher Gemeinschaft

Neben den separaten Eucharistiegemeinschaften und ihren spezifischen liturgischen Formen wurden auch die Diptychen zum Austragungsort kirchlicher Identitätskämpfe und zum Differenzierungsmerkmal.<sup>568</sup> In den Diptychen wurden die als orthodox anerkannten Bischöfe aufgeführt und symbolisierten damit die Traditionen und Autoritäten, mit denen sich eine Kirche ver-

566 Vgl. V. Menze, Die Stimme aus Maiuma. Johannes Rufus, das Konzil von Chalkedon und die wahre Kirche, in: Literarische Identifikationsfiguren in der Antike, hg. v. B. Aland, Tübingen 2003, 215–232: 228. In der Vita des Petrus Iberus ist entscheidend, dass er bereit ist, die Sakramente zu spenden, sonst ist er für die Gemeinde wertlos, ebd. 229 und Vita Petri 79 (116 f. Horn/Phenix).

567 Vgl. dazu V. Menze, *The Regula ad Diaconos*: John of Tella, his Eucharistic Ecclesiology and the Establishment of an Ecclesiastical Hierarchy in Exile, *OrChr* 90 (2006), 44–90. Unter zahlreichen anderen weihte Johannes von Tella um 529 auch Johannes von Ephesus zum Diakon.

568 Zu der Bedeutung von Diptychen vgl. Ph. Blaudeau, *Hors des diptyques point de salut? Regard sur la genèse, le développement et l'amointrissement de certaines exigences romaines en Orient* (415–604), in: *Les Pères de l'Église et les dissidents*, 343–360; Booth, *Crisis of Empire*, 88–101; R.F. Taft, *The Diptychs. A history of the Liturgy of St. John Chrysostom* Bd. 4. OCA 238, Rom 1991; O. Stegmüller, Art. Diptychon, in: *RAC* 3 (1957), 1138–1149.

bunden fühlte. Seit dem vierten Jahrhundert nahm die Bedeutung der Diptychen in der Festlegung kirchlicher Gemeinschaft kontinuierlich zu. Kirchengemeinschaft wurde unter anderem zelebriert, indem die als orthodox anerkannten Bischöfe in der Liturgie genannt wurden oder ihre Namen auf Diptychen eingetragen wurden. Die Verurteilung von Häretikern wurde durch ihren Wegfall aus den Diptychen erleb- und hörbar. Reges Interesse an den Diptychen als Ort kirchlicher Tradition hatte bereits Cyrill von Alexandria gezeigt. Er hatte Bischof Atticus von Konstantinopel aufgefordert, Johannes Chrysostomus aus der Bischofsliste der Diptychen zu entfernen,<sup>569</sup> und auf seiner Reise nach Ephesus hatte er in Caesarea den Namen von Euseb von Caesarea aus der Liste entfernen lassen.<sup>570</sup>

Die Nähe und emotionale Verbundenheit, welche die Gemeindeglieder mit erst kürzlich verstorbenen Amtsträgern empfanden, erhob die Diptychen und die damit verbundenen Liturgien zu einem zentralen Ort der Zelebration und Demonstration kirchlicher Gemeinschaft, oft ergänzt durch noch konkretere Anschauungsmaterialien wie Porträts der jeweiligen Amtsinhaber.<sup>571</sup> Abstrakte Bestimmungen über Kirchenmitgliedschaft anhand theologischer Subtilitäten wurden so für alle erfahrbar. Die Namen auf den Diptychen symbolisierten eine spezifische Tradition, der sich eine Gemeinde verbunden fühlte. Dabei konnten die Namen geschätzter Bischöfe auch noch auf den Diptychen vorgefunden werden, nachdem sie abgesetzt oder sogar exkommuniziert worden waren. Sowohl die Namen von Nestorius als auch von Alexander von Hierapolis fanden sich noch auf Diptychen zu Ende des fünften Jahrhunderts, ebenso wie derjenige von Dioscur in Alexandria.<sup>572</sup> Man kann vermuten, dass zumindest in gewissen Fällen die Namen in der Liturgie nicht mehr erwähnt wurden, dass man sich aber nicht die Mühe gemacht hat, sie aus den Diptychen zu streichen. Während dieser Umstand darauf verweist, dass man in der Regel mit einer gewissen Großzügigkeit mit den Diptychen umging, wurden sie während des acacianischen Schismas zur zentralen Streitfrage. Die Päpste Felix und Gelasius und die meisten ihrer Nachfolger bis Hormisdas forderten für eine Beendigung des Schismas die Streichung derjenigen Bischöfe, welche aus römischer Sicht häretisch waren oder das Konzil kompromittiert

569 Cyrill, ep. 76 (PG 77, 351f.).

570 Berichtet bei Sev. Ant., ep. 45 (PO 12, 313–315 Brooks).

571 Vgl. dazu K. Parry, *The Doves of Antioch: Severus, Chalcedonians, Monothelites, and Iconoclasm*, in: *Severus of Antioch*, ed. D'Alton/Youssef, 138–159: 141 mit dem Verweis auf Joh. Eph., H. e. 11,27 (CSCO 106 Brooks).

572 Zu Ehren von Nestorius wurden gemäß Severus auch Prozessionen veranstaltet, vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian-Orthodox Church*, 84. Severus, ep. ad Theoteknos (Select Letters I, 24 Brooks).

hatten. Allerdings wehrte man sich gegen die römischen Forderungen sowohl in Alexandria als auch in Konstantinopel. Kaiser Anastasius erklärte in Richtung Rom, dass ein solches Vorgehen nur unnötiges Blutvergießen hervorrufen würde.<sup>573</sup>

In der Diskussion über die Frage, mit welcher Strenge die Namen auf den Diptychen bereinigt werden sollte, plädierte auch Severus von Antiochia für Großzügigkeit gegenüber den Namen von Verstorbenen, selbst wenn ihre Orthodoxie inzwischen problematisch war. Dies gelte vor allem, wenn es sich um bei der Bevölkerung sehr beliebte Bischöfe handelte.<sup>574</sup> Anlass war die Frage, ob man Diodor von Tarsus aus den Diptychen streichen sollte.<sup>575</sup> Die Briefe über die Frage zu Diodor und Theodor zeigen aber, dass ihre Verurteilung zumindest für Severus kaum zuoberst auf der Agenda stand. Severus hielt fest, dass die Anhänger von Chalcedon aus den Diptychen verschwinden müssten, die anderen Fälle könne man aber großzügiger behandeln. Severus war auch gegen die Wiedertaufe von reuigen Chalcedoniern und bemühte sich in diesem Sinne, die Durchsetzung seiner religiösen Position nicht durch unnötige Provokationen zu erschweren. In diesem Pragmatismus ähnelte er Cyrill, auch wenn seine Haltung weniger flexibel war und er zu keinen Kompromissen bereit war, wo es um die aktuellen eigenen Überzeugungen ging. Im Gegensatz zu Severus bereinigte Philoxenus die Diptychen grundlegend. Er fand noch Alexander von Hierapolis auf den Diptychen vor, der aufgrund seiner Solidarität mit Nestorius und dessen theologischen Ansichten ins Bergwerk geschickt worden war. Allerdings konnte Philoxenus sein Programm nur teilweise durchsetzen, auf die Streichung des beliebten chalcedonischen Bischofs Stephan musste auch er angesichts der Proteste verzichten. Philoxenus klagte später im Exil, wie uneinsichtig die Bevölkerung auf seine theologische Position reagiert habe und dass er stets vor Attentaten und Steinen habe auf der Hut sein müssen.<sup>576</sup> Auf der

573 Coll. Av., ep. 115 (CSEL 35,2, 510–513).

574 Sev. Ant., ep. 40; 41; 44–46 (PO 12, 305; 306–308; 310–322 Brooks). Severus unterschied einerseits zwischen der Praxis innerhalb eines Klosters und der reichsweiten Politik der Kirchen, wo es um die gesamte Einheit der Kirche im Reich gehe. Auch war er strikter, wenn es um zeitgenössische Personen ging als um bereits verstorbene. Schon in früheren Synoden, etwa in Konstantinopel, habe man Teilnehmer der Synode von Sirmium oder Serdica nicht herausgestrichen. Wenn das Bekenntnis rein sei, so wiege dies einzelne umstrittene Namen auf und die Gemeinschaft sollte nicht durch Streitereien über einzelne Namen gefährdet werden. Mit dieser pragmatischen Zugangsweise unterschied sich Severus von radikaleren Parteigängern. Vgl. dazu auch Moss, *Incorruptible Bodies*, 100 f. Severus v. Antiochia, ep. 44 (PO 12, 310 f. Brooks).

575 Vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 79.

576 Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 66.

anderen Bandbreite der Verhaltensweisen wehrte sich Petrus Mongus gegen Berichte, er habe Timotheus Salophaciolus wieder ausgraben und aus dem Begräbnisplatz der orthodoxen Bischöfe entfernen lassen und in demjenigen der normalen Gemeindeglieder untergebracht.<sup>577</sup> In Konstantinopel gab es ein Ansinnen, die Relikte der Eutychianer und Nestorianer endgültig zu entfernen, und in Tyrus verlangten die Menschen nach der Rückgabe von Reliquien der Bischöfe Macedonius und Euphemius sowie Flavian II. von Antiochia.<sup>578</sup> Solche Aktionen konnten große Aufregung hervorrufen. Dabei spielte die offizielle kirchliche Beurteilung der Genannten gegenüber einer lokalen Ehrung offenbar eine untergeordnete Rolle.

Der Streit um die Ehrung verstorbener Bischöfe wurde in den *libelli* weitergeführt, mit denen Gemeinschaft wiederhergestellt werden sollte. *Libelli* wurden von allen Parteien aufgestellt und eingesetzt, um die Rechtgläubigkeit und Kommunionbereitschaft von Abgefallenen zu bezeugen. In der Regel enthielten die *libelli* zum einen eine Form von Glaubensbekenntnis, das auf die jeweiligen Differenzen zugeschnitten war, und zum anderen die Verurteilung oder das Anathema über diejenigen Personen, von denen man sich zu distanzieren hatte und die auch aus den Diptychen entfernt werden mussten.<sup>579</sup> In diesen *libelli* wurden auch immer wieder aktualisierte Formen von Bekenntnissen verschriftlicht, die allerdings nie den Anspruch erhoben, in Konkurrenz zum Bekenntnis von Nicaea zu treten. Die Durchsetzung des *libellus* mit der *Formula Hormisdæ* durch Justinian ab 519 war der Grund, dass die antichalcedonischen Bischöfe, die bisher unter dem *Henoticon* akzeptiert worden waren, ins Exil gingen.

#### 5.3.4 Kirchenpolitische Zentralisation in Konstantinopel und zentrifugale Tendenzen

Neben der theologischen Kritik an der chalcedonischen Reichskirche zeigt sich die ekklesiologische Kritik als weiterer Differenzpunkt. Das Konzil von Chal-

577 Liberatus, Brev. (ACO II,5, 130,22–28); Theodor Lector 425 (GCS.NF 3, 117 f. Hansen); Evagr., H.e. III,17 (115 f. Bidez/Parmantier), dazu Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 103.

578 ACO III, 74,26–75,1 und ACO III,84,12–24. Vgl. Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 103. Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 103, Anm. 202, verweist auf ähnliche Exhumierungen christlicher Märtyrer unter Julian wie sie im *Chronicon Paschale* beschrieben werden.

579 Unter den von Nau edierten und übersetzten Textes monophysites (XIII) PO 13, 237 f. gibt es auch einen *libellus* aus Palästina, wo ein Presbyter das Anathema über Chalcedon und über Juvenal zu unterzeichnen hatte. Solche *libelli* sind zahlreich überliefert und zeigen, dass auch die Konzilsgegner mit *libelli* arbeiteten.

cedon hatte mit verschiedenen Beschlüssen und Kanones die Struktur der Kirche gestärkt. Sie hatte in Kan. 28 auch für den Osten einen ersten Bischofssitz bestimmt, dessen Vorrechte mit dem Instrument der Heimsynode und als zentrale Appellationsinstanz zu einer zentralistischen Ausrichtung der Kirche führten, ein Prozess der ganz ähnlich auch auf politischer Ebene ablief, wo der Staat zunehmend Kompetenzen der *civitates* übernahm, etwa der direkte Einzug der Steuern seit Kaiser Anastasius.<sup>580</sup> Das Konzil brachte auch eine Definition der jeweiligen Stellung und des jeweiligen Einflusses der Bischofsitze, wobei es um konkrete juristische Rechte ging, welche die Kirche hierarchisch strukturierten und in den beiden Reichshälften zentralisierten. Damit war die Konkurrenzsituation aber nicht aus dem Weg geschaffen. Die Entwicklung wurde vielerorts als Abwertung der eigenen Traditionen wahrgenommen und der Konkurrenzkampf zwischen den großen Metropolen führte in allen Gebieten zu einer verstärkten Besinnung auf eigene Traditionen, wobei diese gemäß den jeweiligen Bedürfnissen konstruiert und stilisiert wurde.<sup>581</sup> Es entstanden zahlreiche Erzählungen, welche die jeweiligen Besonderheiten und die spezifische Bedeutung einer Region oder Stadt hervorhoben. In Konstantinopel war die Marientradition zentral, auch wurde eine ganze Sammlung von Reliquien nach Konstantinopel gebracht, um die mangelnde kirchliche Vergangenheit aufzuwerten. Dazu entwickelte sich auch eine eigene apostolische Tradition, welche die Ursprünge auf den Erstberufenen unter den Jüngern, den Apostel Andreas, zurückführte.<sup>582</sup>

Ekklesiologisch gesehen war die Festlegung des Primats von Konstantinopel im Osten für die Struktur der Kirche einer der weitreichendsten Beschlüsse. Für Alexandria stellte die juristisch verankerte Primatstellung von Konstantinopel ein schwerer Schlag dar, der die Kritik am Konzil und seine Nichtanerkennung erheblich befeuerte.<sup>583</sup> Neu fühlte sich aber auch Rom in seinen Rech-

580 Vgl. dazu Brandes/Haldon, *Towns, Tax and Transformation*, 144. Zur steigenden Bedeutung von Konstantinopel in dieser Zeit ebd., 151f.

581 Zu diesem Prozess vgl. exemplarisch für Syrien und Edessa Wood, *We have no King but Christ*, 82–127.

582 Die Reliquien waren bereits im vierten Jahrhundert nach Konstantinopel gekommen, die literarische Entstehung der Legende fällt aber erst ins siebte Jahrhundert. Vgl. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*. Auch die Bischöfe von Konstantinopel wurden als eigene Tradition aufgewertet, Proclus als theologische Autorität unter Justinian und Flavian (wie auch Proterius) als chalcedonischer Märtyrer. Der Rückgriff auf die Bischöfe des fünften Jahrhunderts war auch der radikalen Dekonstruktion der Bischöfe der jüngeren Zeit (Acacius und seine Nachfolger) durch ihre Entfernung aus den Diptychen nach 519 geschuldet.

583 Vgl. für die Kritik an der Primatstellung auch bei einem Unterstützer des Konzils wie Timotheus Salophaciolus Ps.-Zach., *Chron*, IV,10 (CSCO 83, 184 Brooks). Für eine direkte Verbindung zwischen der Opposition gegen ein starkes Zentrum und die Wahl einer dissidenten

ten angegriffen, wobei sich die direkte Konkurrenz auf die Vorherrschaft über die illyrischen Provinzen beschränkte. Antiochia musste vor allem zugunsten von Jerusalem an Einfluss abgeben. Die neue kirchliche Ordnung rief deshalb von verschiedenen Seiten offen oder verdeckt Empörung hervor, sei es in Rom, Alexandria, Antiochia oder Ephesus.

Die neuen Rechte des Bischofs oder Patriarchen<sup>584</sup> von Konstantinopel führten zu einem zügigen Ausbau seines Einflusses in den übrigen Gebieten. Anatolius engagierte sich in den Konflikten gegen das Konzil in Palästina und vor allem in Alexandria, dazu nahm er die aus Ägypten geflohenen Bischöfe nach der Ermordung des Proterius in Konstantinopel auf. Indem Konstantinopel zur zentralen Appellationsinstanz wurde und sämtliche Personen, die etwas bewegen wollten, ihren Weg an den Hof und zum Patriarchen von Konstantinopel und vor die Heimsynode machten, wurde Konstantinopel zur Drehscheibe der östlichen Kirchenpolitik.

Allerdings erreichten die Patriarchen trotz dieses schnellen Zuwachses an Bedeutung kaum je das Prestige, die Autorität und den theologischen Einfluss, wie es die alexandrinischen Bischöfe von Athanasius bis Dioscur besessen hatten. Dieser Umstand lag zum großen Teil daran, dass der Bischof von Konstantinopel einem Umfeld ausgesetzt war, das seine Macht auf unterschiedlichen Ebenen einschränkte und die verschiedenen kirchlichen Kräfte<sup>585</sup> in Konstantinopel eine klare theologische Profilierung verhinderten.<sup>586</sup>

---

Doktrin vgl. auch G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993, 108.

- 584 Der Titel des Patriarchen etablierte sich in den Jahren zwischen dem vierten und dem fünften ökumenischen Konzil. In Chalcedon war er nur sehr selten auf Leo angewandt worden (vgl. etwa ACO II,1,1, 7,8; ACO II,1,1, 7,28; ACO II,1,2, 55 [251]). Zunehmend gewann der Patriarchentitel an Bedeutung, in Konstantinopel vermutlich bei Acacius. Ab dem sechsten Jahrhundert wird der Titel regelmäßig für die Bischöfe von Antiochia, Alexandria und Jerusalem verwendet. Mit Justinian etablierten sich die Bezeichnung und die herausragende Bedeutung der Patriarchen, die sich etwa darin zeigt, dass sie gemeinsam die Leitung der Konzile übernahmen. Vgl. dazu Price, *Presidency and Procedure*, 241–274.
- 585 Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 392, unterscheidet eine stärker antiochenisch geprägte Partei und eine cyrillianische. Die cyrillianisch geprägte Partei mit den Hauptrepräsentanten Anatolius und Acacius bezogen sich sehr selten auf die Glaubensdefinition und hielten sie für entbehrbar, solange das Konzil als solches anerkannt wurde, Gennadius und die Akoimeten dagegen vertraten vehement die zwei Naturen. Blaudeaus Bezeichnungen sind insofern irreführend, als eine Ausrichtung an externen Autoritäten suggeriert wird. Die Akten von Chalcedon zeigen aber deutlich ein konstantinopolitanisches Selbstbewusstsein.
- 586 Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 400: „ils [les archevêques] ne parviennent pas à construire un modèle d'affirmation global des ambitions constantinopolitaines qui place au centre de leur projet une argumentation doctrinale durable dont ils puissent se

Die Autorität des Bischofs von Konstantinopel konnte sich auch nicht auf einen herausragenden Kirchenvater beziehen, wie es in Alexandria gleich mehrere gab, oder auf eine lange Tradition und eine Gründung durch die Apostel wie in Antiochia oder Rom. Anatolius und seine Nachfolger bemühten sich darum, ihre Autorität daraus abzuleiten, dass sie sich als Hüter und Vertreter der konziliaren Tradition und der Konzile verstanden. Der Primat von Konstantinopel war nicht darauf angelegt, das kollegiale Entscheidungsprinzip der Synoden und Konzile aufzuheben. Die Stärkung der Heimsynode stand vielmehr für dieses kollegiale Prinzip. Mit diesem Verständnis unterschied sich die kirchliche Situation im Osten grundlegend vom Westen.

Teilweise bemühten sich die Erzbischöfe oder Patriarchen von Konstantinopel auch bei der Weihe des Patriarchen von Antiochia mitzureden und die Rechte über die illyrischen Provinzen auszubauen. Acacius von Konstantinopel strebte danach, die ihm unterstellten Diözesen Pontus, Thracia und Asia unter seine jurisdiktionelle Vorherrschaft zu bringen und die in Chalcedon festgeschriebene Stellung auszubauen. Er kontrollierte die Amtsinhaber und hielt Heimsynoden ab, an denen er anstehende Probleme für die Region regelte.<sup>587</sup> Das Instrument der Heimsynode wurde zum wichtigsten Machtmittel der Patriarchen, da auf dieser Synode Entscheide gefällt wurden, welche über ihr eigenes Einflussgebiet hinaus von Bedeutung waren. Im sechsten Jahrhundert war die Heimsynode eine wichtige Normierungsinstanz geworden, und viele Metropolen hielten sich oft in Konstantinopel auf.<sup>588</sup>

Aufgrund der Bedeutung als Appellationsinstanz entwickelte sich Konstantinopel im sechsten Jahrhundert zu einer Hochburg für vertriebene Konzilsgegner, die sich am Hof für ihre Anliegen und ihre Sicht der Orthodoxie einsetzten. Wie Severus von Antiochia kamen auch andere Konzilskritiker nach Konstantinopel, um bei Hof eine Klage wegen erlittenem Unrecht einzureichen.

Am direktesten betroffen durch den Machtausbau von Konstantinopel war Ephesus, insofern dessen Metropolen nun durch den Bischof von Konstantinopel geweiht wurden und auch Einzelfragen regelmäßig in Konstantinopel entschieden wurden. Die kritische Haltung von Ephesus gegenüber Konstan-

---

prétendre les promoteurs principaux.“ Zu den unterschiedlichen Parteien in Konstantinopel vgl. auch Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 392; P. Van Nuffelen, *Episcopal Succession in Constantinople (381–450 C.E.): The Local Dynamics of Power*, *J ECS* 18 (2010), 425–451. Ein anderes, allerdings inzwischen mehrfach kritisierendes Modell ist die Unterscheidung unterschiedlicher auch kirchlicher Gruppen über ihre Mitgliedschaft bei den Zirkusfraktionen. Vgl. zur Diskussion A. Cameron, *Heresies and Factions*, *Byzantion* 44 (1974), 92–120.

587 Vgl. dazu Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 414–416.

588 Vgl. Hajjar, *Le Synode permanent*, 207.

tinopel wird etwa daran deutlich, dass in Ephesus bei der Rückkehr des Timotheus Aelurus aus dem Exil eine Synode stattfand, bei welcher auch der exilierte Bischof Paul von Ephesus, offensichtlich ein Konzilskritiker,iedereingesetzt wurde. An der Synode wurde das *Encyclicon* des Basiliscus umgesetzt, und Timotheus sprach Ephesus wieder das in Kan. 28 abgesprochene Recht zu, die Metropolen Kleinasiens zu weihen.<sup>589</sup> Zum Ausbau der Rechte und des Einflusses von Konstantinopel gehörte auch, dass nicht selbst der Patriarch von Antiochia in Konstantinopel oder auf dessen Wahl seine Weihe empfing.<sup>590</sup> Die Unterordnung des Patriarchen von Antiochia unter denjenigen von Konstantinopel wurde weitgehend akzeptiert, allerdings protestierte Calandio in Rom gegen die Religionspolitik des Acacius mit dem *Henoticon*.

Für die chalcedonischen Reichskirche wurde die in Chalcedon bekräftigte Heimsynode zur entscheidenden Größe, welche dazu führte, dass die entscheidenden Bischöfe viel Zeit in Konstantinopel verbrachten, um dort ihren Einfluss geltend zu machen.

#### 5.3.4.1 Alexandrias Zuwendung zum regionalen Christentum

Besonders problematisch wurde die Zentralisierung der kirchlichen Macht in Konstantinopel von alexandrinischer Seite wahrgenommen. Die Verweigerung der Gefolgschaft gegenüber der Reichskirche und damit gegenüber Konstantinopel in Alexandria ist als Zeichen der Eigenständigkeit und der Ablehnung einer untergeordneten Position zu sehen. Die Beeinflussung durch Konstantinopel blieb denn auch verhältnismäßig gering. Während sich Anatolius offenbar weitgehend zurückhielt oder nur indirekt Einfluss auch das Geschehen in Alexandria nahm, wechselte sein Nachfolger Gennadius, ein überzeugter Ver-

589 Vgl. Evagr., H. e. III,6 (106 Bidez/Parmentier); Ps.-Zach., Chron., v,4 (215–218 Brooks).

590 Gegen die Weihe des Maximus als Nachfolger von Domnus durch Anatolius von Konstantinopel protestierte Leo vehement. Vgl. Leo, ep. 104 ad Marc. (= Doc 54 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 57). Allerdings war zu dieser Zeit noch Dioscur der starke Mann, der sowohl Anatolius als auch Maximus als Bischöfe von seiner Gnade ins Amt gehoben hatte. Vgl. auch Leo, ep. 106 ad Anatol. (= Doc. 56 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 60), wo Leo sich über die Anbindung des Maximus an Anatolius aufregte. Maximus wurde später abgesetzt und durch Basilius ersetzt, der vermutlich ein ehemaliger Diakon von Anatolius war. Vgl. dazu wiederum Leo, Leo, ep. 147 ad Iulianum et Aetium (= Doc. 89 der Coll. Grimanica ACO II,4, 97). Vgl. auch. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 430. Leo beklagte sich unter anderem, dass man ihm die Wahl nicht berichtet habe. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 431, sieht die Strategie einer indirekten Einflussnahme durch den Patriarchen von Konstantinopel auch bei verschiedenen Nachfolgern von Maximus und Basilius gegeben und schließt daraus auf die Bedeutung des Bündnisses von Konstantinopel mit Antiochia, um im Osten die Vorherrschaft ausüben zu können.



fechter der Zwei-Naturen-Lehre, die Strategie und bemühte sich, in Alexandria Einfluss auf die Bischofswahl zu gewinnen.<sup>591</sup> Im Allgemeinen blieb der Einfluss des Patriarchen von Konstantinopel in Ägypten aber klein. Weder die Wahl des Patriarchen noch dessen Verhalten wurden maßgeblich von Konstantinopel beeinflusst.<sup>592</sup> Allerdings wurde die reichskirchliche Gemeinde (Melkiten) in Alexandria nach der Etablierung einer eigenständigen Hierarchie 536 immer unbedeutender und damit zunehmend abhängig von der Unterstützung aus Konstantinopel.

Sowohl die chalcedonischen Patriarchen in Alexandria als auch die Konzilskritiker unterstrichen immer wieder ihre alexandrinisch geprägte Position und Tradition. Proterius beharrte gegenüber Leo von Rom auf der alexandrinischen Berechnung des Ostertermins,<sup>593</sup> zudem scheint er das Florileg von diphysitischen Cyrill-Passagen initiiert zu haben, die durch ihre Widerlegung bei Severus von Antiochia im *Philalethes* bekannt sind.<sup>594</sup> Das Ziel war es, die Übereinstimmung oder zumindest die Vereinbarkeit Cyrills mit der Glaubensdefinition aufzuzeigen. In der Nachfolge von Athanasius und Cyrill und ihrem Kampf für den orthodoxen Glauben sahen die Alexandriner auch ihre spezifische kirchliche Bedeutung.<sup>595</sup> Das apostolische Modell mit Markus als Schüler des Petrus spielte dagegen eine kleine Rolle, es wurde vor allem von Rom rege genutzt, um das Abhängigkeitsverhältnis von Alexandria gegenüber Rom zu illustrieren und Alexandria über Konstantinopel zu setzen.<sup>596</sup> Johannes Rufus

591 Während Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 435, Anatolius intelligente Zurückhaltung in der Frage der Nachfolge von Proterius zuerkennt, sieht er bei Gennadius den Versuch, die Geschehnisse in Alexandria aktiv mitzubestimmen und mit Beschlüssen der Heimsynode Einfluss zu nehmen.

592 Die mögliche Ausnahme Paul von Tabennisi bestätigt diesen Eindruck eher noch. Als Paul von Tabennisi in Konstantinopel 536 geweiht wurde, waren zugleich auch Pelagius von Rom sowie die Apocrisiaren von Ephraem von Antiochia und von Petrus von Jerusalem anwesend und die Weihe vollzog sich auf kaiserliche Anordnung.

593 Der Brief ist überliefert als Leo, ep. 133 (PL 54, 1084–1094).

594 Vgl. zum Streit um den Ostertermin auch B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie: Der 84jährige Ostercyclus und seine Quellen*, Leipzig 1880; Wessel, *Leo the Great*, 343 f. Vermutlich war es Johannes Talaia, der die Zusammenstellung nach Rom brachte, wo sie gemäß Severus (*Apologie du Philalèthe*, ed. et trad. R. Hespel, Louvain 1971, S. 12 f.) im Jahre 483 veröffentlicht wurde. Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 473 f. Anm. 47.

595 Vgl. Ps.-Zach., *Chron.* IV,12 (186–205 Brooks) mit einem Brief von Timotheus Aelurus, der die theologischen Referenzen mit Zitaten auflistet, unter anderem Athanasius, Theophilus und Cyrill.

596 So auch in dem Brief von Leo an Proterius, in dem er ihm einschärfte, den Kritikern keine Zugeständnisse zu machen. Vgl. Leo, ep. 129 ad Prot. (= Doc. 75 der Coll. Grimanica, ACO II,4, 84–86).

verweist dagegen auf den Kreuzträger Simon von Cyrene als Ahnvater der Ägypter, die sein Los teilten und Christus bis ans Ende treu dienen sollten.<sup>597</sup> Allerdings zerfielen die ägyptischen Konzilsgegner schon sehr rasch in zahllose Gruppen, was pointierte theologische Stellungnahmen abgesehen von stereotyper antichalcedonischer Polemik gering hielt. Die Bedeutung, die den lokal verankerten Traditionen und besonders der koptischen Sprache zukam, nahm im Umland rasch zu und die antichalcedonischen Bischöfe zeichneten sich dadurch aus, dass sie die Kultur und das Selbstverständnis der Landbevölkerung aufnahmen.

### 5.3.4.2 Römische Polemik gegen Konstantinopel

Kritik an der kirchenpolitischen Machtzentralisation in Konstantinopel kam auch aus Rom. Die Nachfolger Leos bemühten sich, die von Leo vorgetragene Petrinologie stärker juristisch zu fassen, wofür vor allem der Name des Gelasius steht. Selbst wenn Gelasius nur vier Jahre Papst war,<sup>598</sup> prägte er das Papstbild als Kanzlist mindestens seit der Zeit des Simplicius (468–483).<sup>599</sup> Für Gelasius wurde in der Zeit des Acacianischen Schismas (484–519) die juristische Ausgestaltung des römischen Primats kennzeichnend durch die Ausarbeitung der von Leo vorgetragenen Lehren zur päpstlichen Autorität als Erbe Petri. Dazu goss er die paulinische Gemeindelehre in ein juristisches Konzept<sup>600</sup> und gestaltete die römischen Vorrechte, insbesondere die römische Gerichtsbarkeit, aus.<sup>601</sup> In Italien strebte er nach der römischen Jurisdiktionsvollmacht über die gesamten italienischen Bistümer.<sup>602</sup> Was die römische Kirche ablehne, habe für keine Kirche Gültigkeit, was sie für gültig erkläre, werde von der ganzen Kirche angenommen, so der Tenor des Papstes.<sup>603</sup> Das Konzil von Chal-

597 Vgl. Joh. Rufus, *Plerophoriae* 14 (PO 8, 29 Nau). Die Konzeption des monastischen Lebens als Tragen des Kreuzes Christi verweist ins asketische Milieu Palästinas, dem Johannes angehörte.

598 Gelasius (492–496) war unter seinen Vorgängern Simplicius und Felix III. Kanzlist und hatte ihre Korrespondenz und ihre Amtstheologie maßgeblich bestimmt. Vgl. zu Gelasius insbesondere Ullmann, Gelasius, insbesondere 161–171 für einen Überblick über sein Leben und Werk.

599 Sotinel, Rom und Italien, 325.

600 Ullmann, Gelasius, 177 f. Vgl. auch ebd., 178. Zur Rezeption des Paulus vgl. ebd., 207–212.

601 Gelasius, ep. 10,5, ad Faustum (344 Thiel): *Ac per hoc illam de tota ecclesia iudicare, ipsam ad nullius commeare iudicium, nec de eius unquam preceperunt iudicio iudicari.*

602 Vgl. Ullmann, Gelasius, 170: „in der Erhaltung des Ordnungsprinzips sah er eine seiner vornehmsten Aufgaben als Lenker der Christenheit.“ Ullmanns Darstellung ist wichtig für die Fülle der verarbeiteten Quellen, auch wenn die Perspektive teilweise stark durch die spätere Realisierung der päpstlichen Ansprüche im Westen geprägt ist.

603 Ep. 95,28 ad episcop. Dardaniae Coll. Av. (CSEL 35,1, 379, 25): *Apostolica sedes frequenter,*

cedon war in der Ansicht des Gelasius vom römischen Stuhl initiiert worden und Gelasius sah Rom deshalb in der Verantwortung, über die Bewahrung des Konzils zu wachen.

Der entscheidende Konfliktpunkt, an welchem die Fronten zwischen Rom und Konstantinopel regelmäßig aufeinandertrafen, waren die illyrischen Provinzen, die auch in sich durch die sprachliche Grenze geteilt waren. Während in den westlichen Provinzen Illyriens lateinisch gesprochen wurde, herrschte in den östlichen das Griechische vor. Der Zwist um die kirchliche Vorherrschaft in diesen Provinzen zog sich auch nach dem Konzil weiter. Es ist kaum zufällig, dass in Chalcedon anders als zwischen Jerusalem und Antiochia keine explizite Regelung getroffen wurde. Konstantinopel war in Chalcedon auf die Unterstützung Roms angewiesen, und eine Regelung zu Ungunsten Roms hätte diese Partnerschaft schnell beendet. Nach den ersten empörten Reaktionen Leos auf den sogenannten Kan. 28 hielt sich Anatolius vordergründig zurück und begnügte sich damit, dass die geschaffenen Fakten für Konstantinopel arbeiteten. Allerdings testete er seine Autorität im umstrittenen Gebiet der illyrischen Provinzen, wo er die Unterschrift unter Kan. 28 einforderte. Taktisch wählte Anatolius dazu die Zeit der Sedisvakanz des Bischofssitzes von Thessalonica. Der neu gewählte Euxitheus informierte Leo allerdings sogleich nach seiner Wahl über die Aktivitäten von Anatolius, worauf Leo protestierte und Anatolius sich auch hier zurückzog. Während des Acacianischen Schismas bemühten sich die illyrischen Provinzen, mit beiden Parteien in Gemeinschaft zu bleiben, obwohl Gelasius sie eindringlich vor dem in Konstantinopel wütenden Antichristen warnte.<sup>604</sup> Gelasius zog alle Register, um die Bischöfe, die es gewagt hatten, die Gültigkeit der Exkommunikation des Acacius durch Rom anzuzweifeln, auf seine Seite zu ziehen. Die illyrischen Bischöfe hatten kritisiert, dass man den Patriarchen der Hauptstadt nicht ohne Reichssynode absetzen könne, zudem sei die Absetzung den anderen Patriarchen nicht mitgeteilt worden. Insofern sich die illyrischen Bischöfe in ihrer Widerlegung der Forderungen Roms derselben formalen Argumentation bedienten, die auch Rom anwendete, sah sich Gelasius zu einer umfassenden Widerlegung der Argumente veranlasst. Gelasius konterte mit der Rückführung der Einwände auf einen hierarchischen Konflikt und die Sorge des Bischofs für das Seelenheil der Gemeinde. Die Herde habe dem Hirten zu folgen und nicht umge-

---

*ut dictum est, more maiorum etiam sine ulla synodo precedente et absolvendi, quos synodus inique damnaverat et damnandi nulla synodo existente, quos oportuit habuerit facultatem.*

604 Gelasius warnte die dardanischen Bischöfe eindringlich vor den Griechen und ihren eutychanischen Irrlehren. Gelasius, ep. 7 (335 Thiel) / Coll. Avell., (CSEL 351, 220, 21 f.): *apud Graecos, quibus multas haereses abundare non dubium est ...*

kehrt.<sup>605</sup> Allerdings vergriff Gelasius sich in dem Brief öfters im Ton, was seine Frustration deutlich macht, aber kaum zu einer Einigung führte.<sup>606</sup> Gegen die Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Absetzung und Exkommunikation des Acacius prangerte er die östlichen Bischöfe als Ketzer und Widersacher gegen die kirchliche Einheit an.<sup>607</sup> Gelasius bestritt zudem jegliche Sonderstellung von Konstantinopel, das er als Pfarrkirche der Metropole Heraclea bezeichnete.<sup>608</sup>

Das sechste Jahrhundert war weiter geprägt von den Bemühungen Roms, seine Forderungen absolut durchzusetzen. Die östliche Anerkennung römischer Primatsansprüche war in diesem Konflikt zentral. Der Erfolg in der Beendigung des Schismas mit der Durchsetzung des *libellus* des Hormisdas setzte sich 536 fort, als die römische Forderung nach der Verurteilung der Konzilskritiker durchgesetzt wurde. Die Rücksichtnahme auf römische Interessen endete allerdings mit der Rückeroberung des Westens durch Justinian abrupt, was Papst Vigilius 533 zu spüren bekam. In der Folgezeit bekam Rom die östliche Überlegenheit zu spüren und sah auch im Westen angesichts der unabhängigen Königreiche in Norditalien, Gallien und Spanien wenig Resonanz auf seine Primatsansprüche, während die Balkanprovinzen durch die Völkerwanderung ihre kirchlichen Strukturen weitgehend einbüßten.

#### 5.3.4.3 Umstrittenes Antiochia und das syrische Hinterland

Die zunehmende Zentralisierung kirchlicher Macht in Konstantinopel erweckte auch in Antiochia und dem syrischen Hinterland Konflikte. Antiochia wurde in Konstantinopel systematisch als Bündnispartner aufgebaut, wobei auch Alexandria bemüht war, Antiochia und Jerusalem enger an sich zu binden.<sup>609</sup> Die entstehende Konkurrenz zeigte sich besonders deutlich in den

605 Gelasius, ep. ad Euphemium (Schwartz, Publizistische Sammlungen, 55).

606 Er belegte nicht nur Acacius mit Schmähungen jeglicher Art, sondern auch die Bischöfe des Ostens stellte er unter einen häretischen Generalverdacht. Die illyrischen Bischöfe sollten sich hüten, mit den östlichen Bischöfen Gemeinschaft zu halten.

607 Ep. 95,2 Coll. Av. (CSEL 35,1, 369).

608 Ep. 95,21 ad. episcop. Dardaniae Coll. Av. (CSEL 35,1, 376). Dabei war Konstantinopel rechtlich seit der Erbauung als Residenzstadt durch Konstantin weder einer kirchlichen noch einer politischen Provinz zugeschlagen worden, sondern stets unabhängig gewesen, vgl. Schwartz, Publizistische Sammlungen, 224. Desgleichen sprach er in dem Brief immer wieder vom ersten Stuhl (Rom) und vom zweiten (Alexandria) in bewusster Nichtachtung des sogenannten 28. Kanons. Vgl. ebd. Gelasius vertrat die Ansicht, dass der Fall des Bischofs des zweiten Sitzes (Alexandria Gemäß Gelasius) nur von dem nächsthöheren, also dem Bischof des ersten Sitzes gehört und entschieden werden könne. Ep. 95,13 der Coll. Av. (CSEL 35,1, 373). In der Konsequenz dieser Argumentation konnte über den ersten Sitz kein anderes Gremium richten.

609 Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 304–314.

Bischofswahlen, wo beide Parteien sich bemühten, Kandidaten zu etablieren, welche ihren Interessen entsprachen. Antiochia war sowohl für die Befürworter als auch die Gegner des Konzils von zentralem Interesse, da man sich mit der Unterstützung von Antiochia eines soliden Rückhalts rühmen konnte.

In Antiochia wurde die Situation dadurch kompliziert, dass sich kirchliche Differenzen und politische mehrfach verbanden, indem die Patriarchen mit potentiellen oder echten Usurpatoren in Verbindung standen. Basiliscus bemühte sich darum, Antiochia und Ephesus für sich zu gewinnen, indem er Ephesus die in Chalcedon verlorenen Rechte zurückgab, und die Rückkehr von Petrus Fullo ermöglichte.<sup>610</sup> Der durch das *Encyclicon* von Basiliscus wieder eingesetzte Petrus Fullo wurde von Zeno jedoch gleich wieder ins Exil geschickt. Ein ähnliches Schicksal erlitt auch sein chalcedonischer Nachfolger Calandio, der mit dem aufständischen *magister militum* Illus und dem Usurpator Leontius des Widerstandes gegen den Kaiser verdächtigt und exiliert wurde. Während der ersten Phase des Aufstandes war Antiochia 484 das Zentrum des Widerstands gegen den Kaiser.<sup>611</sup> Die Bischöfe wurden nach der Niederschlagung der Usurpatoren der Kollaboration bezichtigt und ins Exil geschickt.<sup>612</sup> Ab dem sechsten Jahrhundert litt Antiochia und besonders das Hinterland unter wiederholten persischen Angriffen und Eroberungszügen, dazu kam ein verheerendes Erdbeben in Antiochia 526, das große Teile der Stadt zerstörte. Als die Perser die geschwächte Stadt 540 eroberten und Lösegeld verlangten, weigerte sich Justinian, das Lösegeld zu zahlen und verlor dadurch die Unterstützung der Stadt. Die Krise verstärkte sich im siebten Jahrhundert noch einmal, als Antiochia kurz vor der arabischen Eroberung (636) während fünfzehn Jahren (615–630) von den Persern besetzt war. Die Stadt blieb aber weitgehend chalcedonisch geprägt und damit auf Konstantinopel ausgerichtet. Das Patriarchat von Severus von Antiochia währte nur sechs Jahre und es scheint zweifelhaft, wie viele er in dieser Zeit auf seine Seite zu bringen vermochte.<sup>613</sup>

610 Vgl. dazu oben, Kap. 5.2.2.

611 Vgl. A. Kiel-Freytag, Betrachtungen zur Usurpation des Illus und des Leontius (484–488 n. Chr.), ZPE 174 (2010), 291–301. Leontius war eigentlich vom Kaiser gesandt worden, um den Aufstand des Illus, *magister militum*, niederzuschlagen. Stattdessen überzeugte Illus ihn, sich selbst zum Gegenkaiser durch die Kaiserinwitwe Verina ausrufen zu lassen. Die Aufständischen mussten sich aber schon bald in die Festung Papyrius in Isauria zurückziehen, wo sie noch bis 488 standhielten.

612 Calandio erlitt dieses Schicksal, vgl. Evagrius H. e. 111,16 (114 Bidez/Parmentier), aber auch Petrus Fullo musste zweimal ins Exil, unter anderem wegen Kollaboration mit dem Usurpator Basiliscus.

613 Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 19.

Im Grenzgebiet zu Persien und damit im traditionell syrischen Sprachraum vollzog sich der Konflikt um das Konzil sowohl auf einer kulturellen Ebene als auch im Konflikt zwischen Mönchen und Bischöfen. Asketen nahmen in syrischen Gemeinden eine hohe Stellung ein.<sup>614</sup> Durch die Institutionalisierung der Kirche und die Stärkung des Klerus verloren sie die zentrale Funktion innerhalb der Gemeinden und wurden an den Rand gedrängt. Damit war der Widerstand gegen die reichskirchlichen Bischöfe nicht zuletzt eine Frage der kirchlichen Struktur. Das syrische Hinterland bot zudem Zufluchtsraum für verfolgte religiöse Gruppierungen. Bereits vor dem Konzil war es Rückzugsort für marcionitische, manichäische und gnostische Gemeinschaften, die sich angesichts der antihäretischen Gesetzgebung aus der Aufsicht der Bischöfe und Behörden zurückgezogen hatten.<sup>615</sup> Aber auch der konzilskritische Abt Romanus, der sein Kloster bei Jerusalem verlassen musste, zog ins antiochenische Hinterland, bis er zurückkehren durfte.<sup>616</sup> Frend hat vermutet, dass der Erfolg der Konzilskritiker in dieser Gegend sich auch durch den Zusammenschluss mit diesen Gruppen erklären könnte,<sup>617</sup> zumal sie teilweise ähnliche theologische Präferenzen aufwiesen.<sup>618</sup>

Während Antiochia mehrheitlich (mit Ausnahme der Amtszeiten von Petrus Fullo<sup>619</sup> und Severus, dessen Rückhalt strittig ist) in den Händen der Konzilstreuen war, kippte Edessa nach dem Tode von Ibas in das entgegengesetzte Lager und wurde zusammen mit Amida zu einer der Hochburgen des Widerstands gegen das Konzil. Sein Nachfolger wurde wieder Nonnus, der bereits am Konzil als Bischof von Edessa teilgenommen hatte. Unter dessen Nachfolger Cyrus von Edessa und auf Geheiß von Kaiser Zeno wurde die Schule

614 Vgl. dazu Escolan, *Monachisme*, 30–38.

615 Frend, *Monophysite Movement*, 86–89.

616 Joh. Rufus, *Plerophories* 25 (PO 8, 62 Nau).

617 Vgl. Frend, *Monophysite Movement*, 139 f.

618 Etwa Frend, *Monophysite Movement*, 105. Vgl. auch Frend, *Monophysite Movement*, 86: „The religious debate was predominantly between these strongly ascetic and Christologically Docetic groups and representatives of the more rationalist two-nature Christology of the spiritual descendants of Paul of Samosata.“ Selbstverständlich handelt es sich dabei um Genealogien, die vermutlich von beiden Seiten vehement bestritten worden wären. Sie machen aber trotzdem die Unterschiede zwischen den syrischen Gruppen deutlich, die im Einzelnen dann wieder zu differenzieren wären.

619 Gemäß Theodor Lector hatte Petrus Fullo insbesondere unter den ehemaligen Apollinaristen in Antiochia seine Unterstützer. Vgl. Theodor, *Epitome* 390 (GCS.NF 3, 110 Hansen). Vgl. auch Mühlenberg, *Art. Apollinaris* 1, 365. Obwohl Petrus sich in seiner wechselvollen Karriere durch Kritik an Chalcedon hervortat, war er kein aggressiver Antichalcedonier und stand durch seine Zustimmung zum Henoticon vielmehr bei extremeren Gegnern wie Severus und Philoxenus unter Verdacht. Vgl. Kosiński, *Peter the Fuller*, 49–73.

der Perser geschlossen. Das Datum ist nicht klar, nach dem Amtsantritt von Cyrus 471 und vor 489 als die Kirche, welche anstelle der Schule errichtet wurde, geweiht wurde. Der Schulleiter Narsai zog ins Perserreich und konnte in Nisibis eine neue Schule gründen, wo sie ihren theologischen Einfluss auf die Kirche des Ostens mit dem Sitz des Katholikos (Patriarchen) in Seleucia/Ctesiphon entwickelte.<sup>620</sup> Da ein edessenischer Bischofskandidat mit dem Bischof von Antiochia in Gemeinschaft stehen musste, um geweiht zu werden, ist eine offene Opposition gegen das Konzil im fünften Jahrhundert selten. Das *Henoticon* erlaubte es aber, dass auch Konzilskritiker Ämter besetzten. Der von Flavian II. geweihte Bischof Petrus etwa musste nach 519 zeitweilig ins Exil, bis er sich 525 entschloss, den *libellus* des Hormisdas zu unterschreiben. Allerdings regierte in der antichalcedonischen Hochburg Amida der Chalcedonier Abraham bar Kayli (ca. ab 521 oder 527) während dreißig Jahren praktisch unangefochten. In der antichalcedonischen Geschichtsschreibung wurde er jedoch zum chalcedonischen Unterdrücker *par excellence* stilisiert und seine Grausamkeit gegenüber den antichalcedonischen Mönchen und Klerikern breit geschildert.<sup>621</sup>

Längerfristig etablierte sich in Edessa die antichalcedonische Kirche und führte ihre Wurzeln auf die vorrömische Vergangenheit zurück.<sup>622</sup> Das Syrische wurde zunehmend als Distinktionsmerkmal wichtig und mit dem Fokus auf einem asketisch orientierten Christentum entwickelte sich ein eigenständiges Profil, das allerdings mit Ephraem Syrus und Aphrahat bereits vor dem Konzil von Chalcedon einen ersten Höhepunkt hatte. In Syrien spielte sich der Konflikt um Chalcedon damit stark auf einer kulturellen Ebene ab. Während die großen Städte um das Mittelmeer mit ihren Bischöfen mehrheitlich bei der

620 Vgl. zur Schule von Nisibis U. Possek, Selbstverständnis und Bildungsauftrag der Schule von Nisibis, ZAC 19,1 (2015), 104–136.

621 Vgl. Ps.-Zach., Chron. x,2 (CSCO 83, 177 Brooks); Joh. Eph., Vitae 5 (PO 17, 102 Brooks); Michael Syrus, Chron. IX,19 (t. 4, 274–276 / frz. t. 2, 185–189 Chabot).

622 Vgl. Wood, We have no Christ, 86. Neben den vorrömischen Ursprüngen des edessenischen Christentums, die hier in der Berufung auf den Apostel Addai (so auch einer der ersten Schüler Manis) zelebriert wurden, die auf manichäische Missionsdokumente zurückgeht, zeichnete sich das syrische Christentum in diesen Werken durch eine dezidierte Abgrenzung gegenüber dem Judentum aus. Zu Addai und den manichäischen Wurzeln vgl. H.J.-W. Drijvers, Addai und Mani: Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert, OCA 221 (1983), 171–185. Die Polemik und Aggression gegenüber Juden stellten ein wichtiges identitätsstiftendes Moment dar, das auch gegen die chalcedonischen Bischöfe gerichtet war, welche die relative Toleranz des Staates mittrugen. Für Konflikte mit der Synagoge und dem Kampf des Asketen Sergius gegen diese Synagoge vgl. Joh. Eph., Vitae 5 (PO 17, 90–93 Brooks) Die Zerstörung von Synagogen ist auch ein wichtiges Thema in der *Vita* des Barsauma. Auch über Rabbula wird berichtet, er habe große Mengen von Juden bekehrt.

chalcedonischen Reichskirche blieben und ihre griechisch-römische Kultur teilten, überwogen im syrischen Hinterland bis zur persischen Grenze der Einfluss des Mönchtums und der syrischen Sprache. Es wurde eine eigene christliche Kultur mit spezifisch syrischen Traditionen gepflegt,<sup>623</sup> die allerdings intensiv von der hellenistischen befruchtet war. Im fünften und sechsten Jahrhundert entstanden zahlreiche syrische Übersetzungen griechischer Werke, was einerseits für die Hochschätzung dieser griechischen Kultur spricht, andererseits auch für die neu gepflegte Bedeutung des Syrischen. Mehrere syrische Klöster entwickelten sich zu Hochburgen der Gelehrsamkeit. Obwohl die Mönchsbischöfe Theodoret und Rabbula sich bemüht hatten, die Eigenheiten der syrischen Asketen den besser akzeptierten asketischen Traditionen anzupassen und diese Anpassung auch das antichalcedonische Mönchtum prägte,<sup>624</sup> wurde die Kritik am Konzil vielerorts mit der Rückbesinnung auf spezifisch syrische Traditionen verbunden. Das griechische Werk von Severus von Antiochia entwickelte seinen Einfluss in der Übersetzung ins Syrische und Johannes von Tella schrieb sein Bekenntnis und weitere Texte in Syrisch, obwohl er ursprünglich Griechisch erzogen worden war, und einer Familie entstammte, die in enger Beziehung zum römischen Beamtenapparat stand.<sup>625</sup> Philoxenus von Mabbug predigte und schrieb ebenso konsequent in Syrisch wie Jacob von Sarug, dessen Homilien weite Verbreitung fanden.<sup>626</sup> Die Besinnung auf die syrische Tradition fand auch in Werken wie der *Doctrina Addai*<sup>627</sup> und dem syrischen *Julian-Roman*<sup>628</sup> statt, welche die syrischen Christen in

623 Wood, *We have no King*, 82–127.

624 So zeigt eine Episode bei Joh. Eph., *Vitae* 11 (PO 17, 158–166 Brooks) wie ein durch seine asketischen Qualen total geschwächter Asket, der sich schwere Eisenketten umgehängt hatte und an eiternden Wunden litt, von Johannes und seinen Begleitern dazu gebracht wird, seine Ketten abzulegen und in tätiger Zuwendung zu den Menschen sein Heil zu suchen. Johannes äußert dabei die Überzeugung, dass die Ketten nichts bringen und höchstens Schaden bewirken und ein Leben unter Menschen mehr den Geboten Jesu entsprechen.

625 F. Millar, *Evolution*, 62–64. Zu Johannes von Tella vgl. auch Joh. Eph., *Vitae* 24 (PO 18, 513–526 Brooks).

626 Vgl. Millar, *Evolution*, 58–62. Millar stellt fest, dass Syrisch sowohl von chalcedonischen wie von antichalcedonischen Christen verwendet wurde, jedoch die literarische Produktion sich in den antichalcedonischen Gemeinschaften zunehmend auf das Syrische konzentrierten und daraus ein Identitätsmerkmal machten, während syrisch in den chalcedonischen Kirchen in diesem Raum keine offizielle Bedeutung errang. Vgl. ebd., 89. Vgl. zu Jacob auch Jacob of Sarugh and His Times. *Studies in Sixth-Century Syriac Christianity* (Gorgias Eastern Christian Studies 8), ed. G.A. Kiraz, Piscataway 2010.

627 Wood, *We have no King*, 82–127.

628 Das Werk ist syrisch überliefert, der englische Titel eher irreführend, weil es um Julianus Missetaten geht, als Held erscheint eher sein Nachfolger Jovian. Vgl. J.G.E. Hoff-



eine Geschichte und Tradition einbanden, die vom römischen Reich weitgehend unabhängig war.

Johannes von Tella und Jacob von Sarug, die 519 von Peter von Edessa<sup>629</sup> als reichskirchliche Bischöfe geweiht worden waren, zogen sich aus Protest gegen die *libelli* ins Exil zurück. Johannes von Tella begann um 522/23 mit der Weihe antichalcedonischer Kleriker, unter ihnen auch Johannes von Ephesus, der 529 zum Diakon geweiht wurde. Um eine solide Ausbildung zu garantieren, verfasste er syrische Regelwerke und Kanones.<sup>630</sup> 532 gehörte er zu den antichalcedonischen Delegierten am Religionsgespräch von Justinian. Patriarch Ephraem von Antiochia ließ ihn aber nach der Verurteilung der Konzilskritiker um 537 festnehmen, worauf er 538 in Gefangenschaft starb. Johannes hatte aber eine erste Generation von antichalcedonischen Klerikern geweiht, welche das Überleben und sogar das Wachsen der antichalcedonischen Gemeinden trotz Exil garantierte.

Die Identität dieser antichalcedonisch-syrischen Christen konstituierte sich in Abwehr von der Korruption und Laxheit, welche sie den chalcedonischen Bischöfen und Klerikern vorwarfen. Die zentralisierte und hierarchisch gegliederte Reichskirche war in der Perspektive der Konzilsgegner durch Korruption und Opportunismus geprägt, stützte sich auf das Geld und die militärische Kraft aus Konstantinopel und hatte wenig mit ihrer eigenen christlichen Tradition und Reinheit zu tun. Anders als in Ägypten, wo die antichalcedonische Kirche aufgrund der kaiserlichen Toleranzpolitik bis nach 536 die Überhand

---

mann, Iulianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen Leiden, 1880; H. Gollancz, Julian the Apostate. Now Translated for the First Time from the Syriac Original Oxford, 1928; The Julian Romance. A New English Translation, ed. and translated by M. Sokoloff (Texts from Christian Late Antiquity 49), Piscataway 2016. Vgl. J.W. Drjivers, Ammianus, Jovian and the Syriac Julian Romance, *Journal of Late Antiquity* 4.2 (2011) 280–197; Ders., Religious Conflict in the Syriac Julian Romance in: Pagans and Christians in the Roman Empire (1vth–vith Century A.D.). The Breaking of a Dialogue. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008), hg. v. P. Brown, R. Lizzi Testa, Berlin 2011, 131–162. Datiert wird die Julian Romance ins erste Drittel des sechsten Jahrhunderts, zwischen 502–532. Die Tatsache, dass der Abfall von Antiochia vom christlichen Glauben zugunsten von Julian ein breites Thema ist, schließt zusätzlich die Zeit des Patriarchats von Severus aus.

629 Petrus war 510 von Flavian von Antiochia geweiht worden, arrangierte sich aber später mit Severus von Antiochia, was wohl bedeutet, dass er dessen *Typus* unterzeichnete. Allerdings weigerte er sich 519 das *Chalcedonense* zu unterzeichnen, wurde erst exiliert, später zurückgeschickt, dann wieder durch den Kaiser exiliert (522–525). Nach dem Tod seines Nachfolgers 525 unterzeichnete er aber und kehrte wiederum als reichskirchlicher Bischof zurück nach Edessa. Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 48 f.

630 Unter anderem die Regula ad Diaconos und die 27 Canones ad Presbyteros, vgl. Menze, *The Regula ad Diaconos*, 50.

in den Städten übernahm, zogen sich die Antichalcedonier in Syrien aus den römisch geprägten und dicht besiedelten Küstengebieten zurück ins Hinterland und entwickelten eine kritische Sicht der römisch-urbanen Kultur. Die Viten von Johannes von Ephesus zeigen ein Bild, wonach die Konzilskritiker um 520 in Syrien stark dezimiert waren und nur in wenigen abgeschiedenen Klöstern lebten.<sup>631</sup> Die zahlreichen Weihen von Johannes von Tella führten dazu, dass zumindest in Klöstern auch das sakramentale Leben fortgeführt wurde. Die sehr bescheidene Zahl der antichalcedonischen Gemeinden änderte sich auch nicht grundlegend nach den Bischofsweihen, die Jacob Baradaeus ab 557 vorzunehmen begann.<sup>632</sup> Bis zu seinem Tod 578 weihte er insgesamt 27 Bischöfe, davon zwölf für Ägypten.<sup>633</sup> Viele dieser Bischöfe lebten nicht in dem Gebiet, für das sie geweiht wurden, sondern in Konstantinopel.<sup>634</sup> Die wichtigsten Vertreter vor Ort blieben weiterhin die Mönche, welche in abgeschiedenen Klöstern ein kulturelles Leben aufbauten, das sich zunehmend aus der Ausrichtung nach Konstantinopel und der römischen Tradition löste. Ihre große Zeit kam allerdings erst nach der arabischen Invasion.<sup>635</sup>

#### 5.3.4.4 Der eigenständige Weg von Jerusalem und Palästina

Die Entwicklung in Jerusalem und Palästina nahm ihren eigenen Weg. Jerusalem hatte in Chalcedon eine starke kirchenpolitische Aufwertung erfahren und

- 
- 631 Wood, *We have no King*, 167: „John of Ephesus gives us the impression that, by the 520s, the Miaphysite leadership in Syria and Mesopotamia had become increasingly restricted to the countryside and its monasteries, or in exile in Egypt and Constantinople.“
- 632 Nach ersten Weihen von Klerikern durch Johannes von Tella schritt Jacob Baradaeus auf Aufforderung von Theodosius von Alexandria vermutlich kurz nach 553 nach dem Tod des antichalcedonischen Bischofs Constantin von Laodicea auch zu Bischofsweihen. Vgl. *Joh. Eph., Vitae* 50 (PO 19, 151–158). Johannes von Ephesus nennt nach der Ordination von zwei ägyptischen Mönchen die Weihe eines antichalcedonischen Bischofs von Laodicea als erste Weihe. Vgl. auch Menze, *Justinian and the Making*, 270. Vgl. M. Heimgartner, Jakob Baradai, † 578, in: W. Klein, (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 191–203; Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 160–165.
- 633 Zu den Weihen von Jacob Baradaeus vgl. *Joh. Eph., Vitae* 50 (PO 19, 153–158 Brooks). Vgl. dazu auch Karte 4 im Anhang.
- 634 Vgl. dazu Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 288. Hier werden als Bischöfe der Diözesen Oriens, die tatsächlich dort lebten genannt: Jacob Baradaeus, Theodor von Arabia, Johannes von Seleucia, Johannes von Sura und Sergius von Carrhae/Harran sowie in Konstantinopel lebend: Johannes von Ephesus, Stephan von Zypern, Ptolemaeus von Laodicea, Eliseus von Sardis, Longinus von Nobades, Paulus von Antiochia.
- 635 Vgl. dazu auch Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 174: „C'est plus tard, sous la domination arabe, que la hiérarchie jacobite du "patriarcat d'Antioche et de Syrie" prit une extension telle qu'elle peut être comparée dans une certaine mesure avec celle de l'Église orthodoxe pré-arabe.“

konnte daraus eine eigenständige Position zu entwickeln, die sich positiv auf das Konzil bezog. Die Schwächung Alexandrias nach dem Konzil erlaubte es Jerusalem, aus dessen Schatten zu treten und als heiliges Land und herausragende Stätte des Christentums eine eigene Position innerhalb der christlichen Zentren aufzubauen.<sup>636</sup> Trotz ihres persönlichen asketischen Lebenswandels waren die Mönche, allen voran Sabas, Gründer der Lauren, unentwegt damit beschäftigt, neue Ressourcen für die Klöster zu akquirieren, um neue Hospize, Krankenstationen, Kirchen und weitere Einrichtungen zu bauen.<sup>637</sup> Im Gegensatz zu den anderen patriarchalen Metropolen war Jerusalem politisch, militärisch und wirtschaftlich unbedeutend und damit dem direkten Konkurrenzkampf der großen Machtzentren entzogen.<sup>638</sup> Durch den Pilgerstrom aus allen Teilen des Reiches wurde Jerusalem jedoch zum wichtigen Kontaktpunkt zwischen den unterschiedlichen Regionen, Glaubenspositionen und Ekklesiologien und entwickelte daraus sein spezifisches Selbstverständnis.

Zeugnis des Selbstbewusstseins der Jerusalemer Bevölkerung – insbesondere der monastischen – ist ein Brief, den die beiden Archimandriten Sabas und Theodosius an Kaiser Anastasius sandten. Der Anlass war der Druck auf den Patriarchen Elias, mit Severus von Antiochia Kommunionsgemeinschaft aufzunehmen.<sup>639</sup> Die beiden Archimandriten lobten Zion als Mysterium des Glaubens für die Erlösung der Welt. Denn von Jerusalem aus erhebe sich das Licht der Wahrheit durch göttliche und evangelische Predigten über die ganze Welt. Vom Mysterium Christi hätten die Einwohner Jerusalems durch Kreuz und Auferstehung und die heiligen Plätze von den Anfängen an durch die heiligen Apostel das wahre Bekenntnis des Glaubens erhalten. Später wird Zion als Mutter aller Kirchen und Schrein der Auferstehung von Gott dem Retter beschworen und Jerusalem als heilige Stadt, Auge und Leuchte der Welt sowie Empfängerin des Wortes Gottes gepriesen.<sup>640</sup> Der Brief spricht weiter von dem einen Glauben, den die vier Konzile ausgedrückt hätten, wobei sie sich – wie die vier Evangelien – nur in der Ausdrucksweise und nicht in der inhaltlichen

636 Dieses Ansehen zeigt sich besonders deutlich daran, dass sich Konstantinopel zunehmend als neues Jerusalem verstand und nicht mehr als neues Rom. Vgl. auch Blaudeau, *Le siège de Rome*, 257; Dagron, *Naissaince*, 409.

637 Cyrill Scythop., *Vita Sabae* 25 f. (109 Schwartz).

638 Gegen Steppa, John Rufus, *Introduction* xxxiii. Steppa führt den Sieg der Konzilsanhänger auf den kaiserlichen Druck auf die Patriarchen zurück. Allerdings standen die entscheidenden Patriarchen Elia und Johannes gerade im Konflikt mit Kaiser Anastasius und konnten vielmehr ihre konzilstreue Politik gegen die offizielle Religionspolitik und den Druck des Kaisers durchsetzen.

639 Cyrill Scythop., *Vita Sabae* (152,21–157,23 Schwartz).

640 Cyrill Scythop., *Vita Sabae* (154,10–15 Schwartz).

Bedeutung unterschieden hätten.<sup>641</sup> Diese Sätze verdeutlichen das ekklesiologische Verständnis der Mönche und ihr Bild von der Bedeutung Jerusalems. Es ermöglichte den positiven Bezug auf die durch das Konzil gestärkte Bedeutung der Stadt von (fast) allen Seiten.

Die Nachfolger Juvenals vertraten einen wechselnden Kurs der Unterstützung des Konzils. Juvenals Nachfolger Anastasius (458–478) unterschrieb 476 das *Encyclion* des Usurpators Basiliscus mit der Verurteilung Chalcedons und der Anerkennung von Ephesus (449) und weigerte sich, das *Antienyclion* zu unterzeichnen, oder seine Unterschrift unter das *Encyclion* zu widerrufen.<sup>642</sup> Zugleich hielt er aber Kommunionsgemeinschaft mit beiden Seiten. Timotheus Aelurus bemühte sich intensiv um Anastasius und die dem Konzil kritischen Mönche Palästinas mit ihrer Hochburg um das Kloster von Petrus Iberus<sup>643</sup> in Maiuma. Timotheus betonte in einem Brief das gemeinsame Leiden unter der Verfolgung.<sup>644</sup> Anastasius versuchte allerdings gegenüber dem übermächtigen Alexandria Unabhängigkeit zu bewahren und zelebrierte Jerusalem als heilige Stadt, deren Heiligkeit unabhängig von den widerstreitenden Lehrmeinungen stehe.<sup>645</sup> Sein Nachfolger Martyrius (478–486) intensivierte den integrierenden Kurs weiter und suchte die Gemeinschaft der unterschiedlichen antichalcedonischen Klostersgemeinschaften und kritischen Kleriker über die gemeinsame Anerkennung der ersten drei Konzile (Nicaea, Konstantinopel und Ephesus 431). Dagegen sollten alle Innovationen und Lehren gegen diesen Glauben, sei er in Arminium, Serdica, Chalcedon oder sonstwo, verdammt sein.<sup>646</sup> Dieses Modell könnte das *Henoticon* beeinflusst haben, mit dem der Kaiser 482 Petrus Mongus in die Kommunionsgemeinschaft einband. John Binns plädiert allerdings dafür, dass die Einigung in Jerusalem erst aufgrund des *Henoticons* zustande kam und Martyrius nicht der Vorläufer war.<sup>647</sup>

641 Cyrill Scythop., Vita Sabae (155,17–22 Schwartz).

642 Ps.-Zach., Chron. v,5 (219 Brooks).

643 Petrus war im Zuge der Verfolgungen nach Ägypten geflohen und lebte fast zwanzig Jahre dort, wo er auch Timotheus zum Bischof geweiht hatte. Vgl. Vita Petri Iberi 82 (122 f. Horn/Phenix).

644 Vgl. Blaudeau, Alexandrie et Constantinople, 305.

645 Vgl. Blaudeau, Alexandrie et Constantinople, 307.

646 Vgl. Ps.-Zach., Chron. v,5 (CSCO 83, 219 Brooks).

647 Binns, Ascetics and Ambassadors, 188, geht davon aus, dass die Angabe von Cyrill von Scythopolis, die Einigung habe einige Tage nach der Vision des Fidus stattgefunden (was auf 479 deuten würde), eine ungenaue Angabe ist, welche nur den Zusammenhang der Ereignisse anzeigen sollte. Vgl. Cyrill v. Scythopolis, Vita (52 Schwartz). Binns sieht diese Angaben von Cyrill als vereinbar mit derjenigen von Ps.-Zach., Chron. v,6 (CSCO 83, 221 f. Brooks); v,12 (CSCO 83, 237 f. Brooks), wonach die Einigung erst 482 mit dem *Henoticon* stattfand und den Konzilsgegnern Konzessionen machte, denn innerhalb der Erzählung

Die Strategie zeigte ihre Wirkung. Ab 492, unter den Archimandriten Theodosius und Sabas,<sup>648</sup> schlug die Tendenz in Palästina auch im Mönchtum zugunsten des Konzils um. Insbesondere durch die zahlreichen neu gegründeten konzilsfreundlichen Klöster von Theodosius und Sabas überwog die Zustimmung zum Konzil. Konzilsfeindliche Bischöfe und Mönche wurden teilweise vertrieben, während andere durch den Vermittlungskurs von Martyrius zur Gemeinschaft bewogen wurden. So standen im sechsten Jahrhundert in der antichalcedonischen Hochburg Gaza die Mönche von Johannes und Barsanuphius in Gemeinschaft mit den chalcedonischen Bischöfen, trotz unterschiedlicher theologischer Ansichten.<sup>649</sup> Während der Erfolg des *Henoticons* Martyrius und seinen Nachfolger Sallustius tendenziell wieder in die nur bedingt gewünschte Gefolgschaft der Alexandriner Petrus Mongus und Athanasius II. brachte, verweigerte Elias (496–513, † 518) von Jerusalem auf Druck der Mönche die Gemeinschaft mit dem alexandrinischen Patriarchen und mit Severus von Antiochia.<sup>650</sup>

In Jerusalem waren die Kirche und die kirchlichen Institutionen die beherrschenden Institutionen des öffentlichen Lebens, die zahlreichen Liturgien nahmen überall in der Stadt durch Prozessionen und Versammlungen Raum ein.<sup>651</sup> In diesem kleinen und engmaschig verstrickten Netzwerk war der Druck auf dissidente Gruppierungen groß und der Einfluss des Bischofs beträchtlich. Die Konflikte um Sabas († 532) von Seiten der origenistischen Partei unter seinen Mönchen zeigen, dass die Mönche daran gewöhnt waren, den Bischof bei innergemeinschaftlichen Konflikten um eine Lösung anzugehen.<sup>652</sup> Das enge

---

von Cyrill erscheint die entscheidende Szene nach dem Wiederaufbau des Coenobiums von Euthymius, der 482 stattfand. Daraus folgerte Binns, dass das *Henoticon* die Vorlage für Martyrius war und nicht umgekehrt.

648 Vgl. Binns, *Ascetics and Ambassadors*, 189.

649 Vgl. dazu J.L. Hevelone-Harper, *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, Baltimore 2005, 108–110. Dieselbe Zurückhaltung zeigten die beiden Mönche auch gegenüber den origenistischen Streitigkeiten, welche Palästina erschütterten. Vgl. D. Hombergen, *The Second Origenist Controversy: a new perspective on Cyril of Scythopolis' monastic biographies as historical sources for Sixth-Century Origenism*, Rome 2001. Zu Gaza vgl. *Christian Gaza in Late Antiquity*, hg. v. B. Bitton Ashkelony / A. Kofsky, Leiden 2004; L. Perrone, *Byzantine Monasticism in Gaza and the Judean Desert*, 6–22. Im näheren Umfeld von Gaza wurden für das fünfte und sechste Jahrhundert Reste von acht Klöstern entdeckt, die offenbar in enger Verbindung zu den umliegenden Dörfern lagen. Vgl. Y. Hirschfeld, *The Monasteries at Gaza: an archeological review*, in: *Christian Gaza in Late Antiquity*, 61–81.

650 Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 307.

651 Vgl. dazu L. Perrone, *Jerusalem, A City of Prayer in the Byzantine Era, Proche Orient Chrétien* 64 (2014), 5–30.

652 Cyrill Scythop., *Vita Sabae* (121,25 Schwartz).

Verhältnis zwischen dem Bischof und den Mönchen bestimmte die Entwicklung in Jerusalem maßgeblich. Die Leiter monastischer Gemeinschaften gingen regelmäßig in den Bischofspalast und der Bischof nahm an besonderen Anlässen in den Klöstern teil und besuchte deren Leiter. Von Sabas erzählt Cyrill von Scythopolis, dass er mehrfach vom Patriarchen auf diplomatische Missionen ins Umland und nach Konstantinopel gesandt wurde, weil das hohe Ansehen des Sabas seinen Forderungen, Geboten oder Bitten besonderes Gewicht verlieh.<sup>653</sup> Regelmäßig weihte der Patriarch Mönche aus den Klöstern Kleriker für die Stadtkirchen. Das enge Verhältnis zwischen den Mönchen und dem Bischof führte dazu, dass Martyrius<sup>654</sup> das Gespräch mit den konzilskritischen Mönchen suchte und dabei eine Einigung erzielte. Die Tatsache, dass diese Einigung in Jerusalem gelang, während sie in Ägypten auf der Basis des *Henoticons* nicht gelang, ist einerseits im starken Interesse der Jerusalemer Bischöfe an dem Konzil zu suchen und andererseits in ihrer Abhängigkeit von der Unterstützung durch die Mönche, welche einen autoritativen Alleingang verbot. Deutlich wird diese enge gegenseitige Abhängigkeit in der Weigerung des Patriarchen Elias, mit Severus Kommunionsgemeinschaft zu pflegen und den *Typus* zu unterzeichnen. Die Mönche stellten sich schützend um den Patriarchen auf, als dieser gezwungen werden sollte, die Unterschrift zu leisten.<sup>655</sup>

Cyrill von Scythopolis schildert die Einigung unter Martyrius als eine Zuwendung und Akzeptanz der Mönche zur Politik der Bischöfe. In seiner Darstellung warfen die Mönche Würfel, um zu entscheiden, ob den Bischöfen oder den Mönchen die Autorität zukam, über den wahren Glauben zu wachen und zu entscheiden.<sup>656</sup> Das Los sollte die Entscheidung Gottes aufzeigen. Selbst wenn diese Episode legendarisch ist, scheint entscheidend, dass Cyrill von Scythopolis den Konflikt zwischen antichalcedonischen Mönchen und dem Bischof als Konflikt um die Lehrautorität und das Wachen über den ortho-

653 Vgl. etwa den Einsatz von Euthymius, Kaiserin Eudocia in Gemeinschaft mit Juvenal zurückzubringen: Cyrill Scythop., Vita Euthymii 30 (47–49 Schwartz); für die Mission von Sabas an den Hof zugunsten von Patriarch Elias und den Brief von Sabas vgl. Cyrill Scythop., Vita Sabae 51 (142f. Schwartz); für die Versammlung der Mönche, um Patriarch Johannes davor zu schützen, den *Typus* und Severus anzuerkennen vgl. Cyrill Scythop., Vita Sabae 56 (151f. Schwartz).

654 Martyrius stammte aus Kappadozien und hatte als Mönch in den nitrischen Bergen (Ägypten) gelebt und war dann zusammen mit Elias, der 494 ebenfalls Patriarch in Jerusalem werden sollte, nach Jerusalem gezogen. Dort hatte er gute Beziehungen zu Euthymius gepflegt und pflegte wie Anastasius mit allen Parteien kirchliche Gemeinschaft. Perrone spricht von einem „calcedonismo minimale“. Vgl. Perrone, La chiesa di Palestina, 127–135.

655 Vgl. Evagrius, H. e. III,33 (132 Bidez/Parmentier) und Maraval, Die Rezeption des Chalcedonense, 144 f.

656 Cyrill Scythop., Vita Euthymii 44 (66,20–67,20 Schwartz).

doxen Glauben schildert. In seiner Darstellung akzeptierten die Mönche die kirchlich-strukturelle Position des Bischofs und seine Befugnis, über den wahren Glauben zu entscheiden.

Anders als in Syrien und Ägypten gab es weniger sprachliche und kulturelle Unterschiede zwischen den Mönchen und der griechischsprachigen Elite der Reichskirche, da es sich bei den palästinischen Mönchen vielfach um Zugezogene aus dem ganzen Reich handelte, deren dezidiertes Interesse die Gottesdienste an den heiligen Stätten war. Damit war der gegenseitige Wille zur Zusammenarbeit und Einigung stärker angelegt als in Alexandria, wo die Kirche von einer Unterstützung des Konzils keinen Profit zog.

Die gute Beziehung zwischen dem Bischof und den Mönchen ermöglichte auch dort die Aufrechterhaltung kirchlicher Gemeinschaft, wo die theologischen Ansichten auseinandergingen, wie die beiden Asketen Johannes und Barsanuphius von Gaza zeigen. Sie führten eine Gemeinschaft in Gaza, lebten aber ganz zurückgezogen in ihren Zellen und kommunizierten auch mit ihrer Gemeinschaft nur über Briefe.<sup>657</sup> Die Asketen waren weitherum als spirituelle Autoritäten anerkannt und berieten neben ihrer Gemeinschaft und vielen Laien auch Bischöfe, sogar den Patriarchen von Jerusalem. Aus den christologischen Streitigkeiten hielten sich die Mönche dezidiert heraus, sie sahen sie als nutzlose oder sogar schädliche Zänkereien über ein unergründliches Geheimnis. Die Anerkennung ihrer spirituellen Autorität als Ratgeber durch die Bischöfe ermöglichte den Mönchen, trotz einer theologischen Präferenz für die Seite der Konzilsgegner, die Kirchengemeinschaft zu halten. Zugleich wird deutlich, dass die Bischöfe nicht versuchten, sie theologisch unter Druck zu setzen. Solange die Mönche sich nicht von selbst der Kommunionsgemeinschaft enthielten und sich auch theologisch nicht gegen das Konzil äußerten, übten die Bischöfe keinen Druck aus. Mit dieser toleranten Haltung und der gegenseitigen Anerkennung der jeweiligen spezifischen Kompetenzen zwischen den Mönchen und den Bischöfen gelang es, ähnlich wie in Konstantinopel unter Anatolius, die Mehrheit der Kritiker in die Kirchengemeinschaft zurückzuholen oder dort zu behalten.

<sup>657</sup> Die überlieferten Briefe, über achthundert, ergeben für die heutige Forschung eine sehr gute Quellenlage über das Leben im Kloster und die Beziehungen der beiden Asketen zu ihrer Umwelt. Vgl. dazu insbesondere J.L. Hevelone-Harper, *Disciples of the Desert*, Introduction; Dies., *Ecclesiastics and Ascetics. Finding Spiritual Authority in Fifth- and Sixth-Century Palestine*, Hugoye 9,1 (2006), 37–55.

#### 5.4 Der Weg zu eigenständigen Kirchen

Trotz der Schwierigkeit, die Frage nach der Entstehung separater Kirchen angesichts unterschiedlicher Entwicklungen gemeinsam für alle Gebiete zu behandeln oder eine allgemeinverbindliche Antwort zu geben, soll versucht werden, die wichtigsten Faktoren für die Abtrennung der Konzilsgegner von der Reichskirche zu benennen. Möglich sind sehr viele Antworten. Es werden theologische, soziale, kulturell-ethnische oder politische Gründe angeführt und je unterschiedlich bewertet.<sup>658</sup> Es lassen sich in den antichalcedonischen Gebieten eine Tendenz zur Betonung regionaler Identitäten und Sprachen feststellen und eher war es die Landbevölkerung, welche diese Trends unterstützte und weniger die sozialen Eliten in den städtereichen Regionen um das Mittelmeer. Lucas van Rompay und andere haben aber mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass es sich in der Regel um Unterschiede handelt, welche nicht die Auslöser der Trennung waren, sondern eines ihrer Produkte.<sup>659</sup> Die sprachli-

<sup>658</sup> Wood, *We have no King*, 263, betont die kulturellen Differenzen, die systematisch hervorgehoben wurden: „the cultural independence of fifth-century Mesopotamia could be turned against the emperor and fuel a culturally self-sufficient Miaphysite community“; Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 17, macht die politische Dimension in der Ausgrenzung der Konzilsgegner stark: „The Chalcedonian policy that started with the enforcement of the *libellus* under Justin I and was continued by his nephew Justinian I (527–565) was responsible for the separation of the non-Chalcedonians.“ Ähnlich auch Kötter, *Die Suche nach der kirchlichen Ordnung*, 10 f.: „Das Kaisertum jedoch war nicht bereit, ein einfach abrufbares, passives Durchsetzungsinstrument zu sein, sondern verfolgte eigene kirchliche Ziele. Da es diese Ziele aber aus einem anderen Normenfundus schöpfte als die Kirche, und weil auch das kirchlicherseits an die Kaiser herangetragene und zur Grundlage legitimer Eingriffe erhobene dogmatische Interesse der Kirche differierte, musste das christliche Kaisertum die von ihm selbst beförderte Reichskirche letztlich spalten.“ Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 468, konzentriert sich auf die Konkurrenz der Patriarchate und ihre unterschiedlichen Ekklesiologien sowie eine Dominanz der theologischen Konflikte. Bell, *Social Conflict*, 163: „We simply cannot overlook the way the theologian-negotiators worked and thought as *group members*, and how theological formulae functioned as factional slogans and badges of identity which could transcend their intellectual and literal significance.“ (Hervorhebung P.B.). Bell verweist als modernes Anschauungsbeispiel auf den Nordirland-Konflikt, wo sich ebenfalls religiöse, soziale, politische und kulturelle Faktoren so eng verbinden, dass es verkürzt wäre, einen alleinigen Grund für die andauernden Probleme zu benennen. Vgl. auch Bell, *Social Conflict*, 161: „We may, in fact, understand this conflict better if we treat the combatants as groups who were engaged in a wide-ranging, continuously evolving sociopolitical dispute whose ramifications were far from confined to theology, even if that discourse furnished the language of the discussions.“

<sup>659</sup> Vgl. van Rompay, *Society and Community in the Christian East*, 254: „The important question arises as to whether anti-Chalcedonian, Miaphysite Christianity, so firmly rooted in



chen Unterschiede und die Pflege regionaler Traditionen dienten dazu, Differenz umzusetzen und zu vermitteln. Weder die theologischen Differenzen für sich allein genommen, noch die sozialen, politischen, ethnischen, kulturellen oder ökonomischen führten zum Bruch mit der Reichskirche, sondern die Akkumulation dieser Differenzen und ihre Betonung in bestimmten Kontexten als Abgrenzungsmerkmale.<sup>660</sup>

Die ausführliche Übersicht von Philippe Blaudeau<sup>661</sup> zur Deutung der Abspaltung der koptischen Kirche, beginnend bei den Magdeburger Centurien über die moderne Historiographie bis zu aktuellsten Ansätzen macht deutlich, dass monokausale Begründungen zu kurz greifen, auch wenn Blaudeau selbst den dogmatischen Fragen prioritäre Bedeutung zugesteht.<sup>662</sup> Es lassen sich keine rein politischen, sozialen, theologischen oder kulturellen Faktoren angeben und auch ihre jeweilige Gewichtung wechselte von Situation zu Situation.<sup>663</sup>

---

Egypt and Syria, also carried undertones of ethnic, cultural, and linguistic identity and even of political resistance. If some of these elements were present, they seem to belong to the outcome of the process rather than to its beginnings.“

660 Bell, *Social Conflict*, 177: „Social psychologists have repeatedly show how distinctions of *minimal intrinsic significance* can help determine group behaviour, *once identities become bound up with a particular symbolism and social practice* – including language, ritual, even thought systems and their institutional manifestations.“ (Hervorhebungen P.B.).

661 Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 25–114.

662 Blaudeau betont, dass die dogmatischen Widerstände keine politische Kritik und keine Abspaltungsgedanken beinhalteten. Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 468. Allerdings haben neuere Untersuchungen wie die von Menze oder insbesondere Wood über die Anfänge der syrisch-orthodoxen Kirche die Frage differenziert und aufgezeigt, dass es bei den politischen und kulturellen Faktoren nicht um nationale Konzeptionen oder politische Abspaltungsvisionen ging, sondern um die Frage nach lokalen Traditionen und der Ablehnung zentralistischer Tendenzen der Reichskirche. Für die koptische Kirche hat etwa Stephen Davis den Konflikt unter dem Aspekt des ekklesiastischen Kolonialismus und des Widerstands dagegen untersucht. Vgl. Davis, *Early Coptic Papacy*, Chapter 4.

663 Blaudeau fokussiert auf die unterschiedlichen, nicht kompatiblen Konzepte, anhand derer die beiden Metropolen Alexandria und Konstantinopel die kirchliche Tradition und ihre eigne Funktion und Position innerhalb der gesamten Kirche deuteten. Die Entwicklungen hatten auf beiden Seiten eine innere Logik und Kohärenz, wenn auch durchaus keine Notwendigkeit. Sie führten aber dazu, dass in der direkten Auseinandersetzung – die allerdings seltener war, als man vermuten könnte – die Konflikte deutlich zu Tage traten. Die Entwicklung getrennter Kirchen wird bei Blaudeau weitgehend beiseitegelassen, da sie außerhalb des von ihm gewählten Zeithorizonts liegt. Die mehrfache Erwähnung des pentarchischen Systems und die damit einhergehende Territorialisierung von Orthodoxie unter Justinian, welche Blaudeau postuliert, bedürfte allerdings noch einer differenzierteren Untersuchung, da diese Territorialisierung grundsätzlich im Widerspruch zu dem bleibenden universellen Anspruch von Orthodoxie auf allen Seiten stand. Vgl. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, 701f.

Im Folgenden sollen die ekklesiologischen Differenzen und Ausdifferenzierungen im Zentrum der Überlegungen stehen, ohne den Anspruch zu vertreten, damit eine umfassende Deutung der Problematik vorzulegen.<sup>664</sup> Bestimmend ist die Einsicht, dass es sich mehrheitlich um einen Prozess des Auseinanderlebens handelte, selbst wenn es punktuelle Entscheidungen gab, die den Weg der Trennung vorantrieben.<sup>665</sup> Prozesse der Abgrenzung und der Identitätsfindung werden durch Einzelereignisse, die in der Deutung symbolische Kraft entfalten, entscheidend angeregt und in eine bestimmte Richtung geleitet, indem Selbstverständlichkeiten des Zusammenlebens in Frage gestellt werden. Die Vertreibung der antichalcedonischen Bischöfe durch den *libellus* nach 519 oder die Verurteilung der Konzilskritiker als Häretiker 536 wären etwa als einschneidende Ereignisse zu nennen. Lokal veränderte die gewaltsame Niederschlagung von Aufständen das Verhältnis zwischen Reichskirche und Konzilsgegnern besonders nachhaltig.<sup>666</sup>

Ausgehend von der Einsicht in die Dauer dieser Entwicklung, ist die Frage nach einem konkreten Zeitpunkt eigentlich obsolet, dennoch lassen sich Eckdaten nennen und wurden mit unterschiedlichen Argumenten vorgebracht. Bis zum Tode von Severus von Antiochia blieb die Wiedervereinigung zumindest mit seinen Anhängern eine Option. Sowohl Severus als auch der abgesetzte alexandrinische Patriarch Theodosius lehnten die Ausbildung einer eigenen kirchlichen Hierarchie ab und plädierten dafür, nur für die dringendsten Bedürfnisse eigene Leute zu weihen. Volker Menze sieht den entscheidenden Schritt zum Ausbau separater Kirchen aber bereits mit der Zuwendung von Justin zu Chalcedon und der Durchsetzung der Forderungen des Papstes in den *libelli* (mit der Verurteilung der Konzilskritiker Timotheus Aelurus und Petrus Mongus sowie derjenigen Bischöfe (Acacius und seine Nachfolger) und Kai-

664 Für die Bedeutung von ekklesiologischen Fragen vgl. auch Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 338: Die Diskussion um die Christologie sei nicht ausreichend zur Erklärung der weitreichenden Konflikte und der Opposition gegen Chalcedon. „Rather, that opposition also was fuelled decisively by questions of ascetic spirituality, authority, estrangement, political maneuvering, and patronage.“

665 Frend, *Monophysite Movement*, Introduction xv, beschreibt den langsamen Prozess der Trennung angesichts vieler misslungener Einigungsversuche: „Each time hopes of reunification became more slender and the tone of polemic more abrasive as the doctrinal differences between the two sides became harder to define. The experts became the more rancorous because they were convinced that it was possible to achieve agreement on a shared body of doctrine.“ Frend, ebd., setzt die endgültige Trennung mit dem Absterben aller Hoffnung denn auch erst bei Kaiser Mauricius (†602) an, der durch seine Brutalität gegenüber der Bevölkerung auch die politische Solidarität verlor.

666 Vgl. auch Davis, *Early Coptic Papacy*, 112–115.

ser (Zeno und Anastasius), die für eine ausgleichende Position standen).<sup>667</sup> Diese Politik setzte die erste Welle von Exilierungen in Gange. Damit einher ging eine intensivierete Polemik gegen die Reichskirche. Die Kritik am *Tomus Leonis* wurde weiterentwickelt, indem Rom (altes und neues Rom) für eine häretische Position stand, welche auf dem materiell-irdischen Fundament des Geldes, der Macht und der Gewalt baue.<sup>668</sup> Der *libellus* stimulierte das konzilskritische Selbstverständnis der unterschiedlichen Gruppen. Im Exil bauten die Bischöfe an separaten Gemeinden, die sie über Briefe betreuten und im Geheimen besuchten. Menze geht davon aus, dass mit den Ordinationen des Johannes von Tella ab dem Ende der 520er Jahre eine eigene antichalcedonische Hierarchie entstand, wobei Johannes noch keine Bischöfe ordinierte. Die neu geweihten Kleriker und die exilierten Bischöfe entwickelten ein kirchliches Netzwerk, das unabhängig von den konkreten Lokalitäten (Kirchen) existierte, und betreuten wie einst Petrus Iberus als Wanderpriester die Gemeinden. Philoxenus von Mabbug plädierte im Exil bereits für eine vollständige Trennung von der Reichskirche.<sup>669</sup> Zur Zeit des Religionsgesprächs geht Menze von florierenden Gemeinden aus, deren Interesse an einer Einigung mit den Chalcedoniern nur beschränkt war.<sup>670</sup>

Dagegen sehen Patrick Gray, Dietmar Winkler und andere den entscheidenden Schritt in der Verurteilung von Severus und seinen Anhängern als Häretiker am Konzil von 536, weil danach verstärkt eigene Weihen aufkamen und die Verurteilungen eine Einigung erschwerten.<sup>671</sup> Die offizielle Verurteilung und das langsame Aussterben der geweihten Kleriker und Bischöfe führten zu einer Krise, welche das Bewusstsein weckte, dass sich die Konzilsgegner auf eigene Beine stellen mussten, um zu überleben. Sie realisierten, dass sie ihre Hoffnung nicht auf eine baldige Durchsetzung ihrer Position in der Reichskirche setzen konnten. Dazu kam, dass ihre Vorstellung von Kirche und diejenige der Reichskirche inzwischen sehr weit auseinanderlagen und sie die Vermischung mit der Reichskirche als Gefährdung der eigenen Reinheit wahrnahmen. Noch später setzt Frend die endgültige Trennung an, er sieht erst unter Kaiser Mauricius das Absterben jeglicher Hoffnung auf eine Wiedervereinigung.<sup>672</sup> Die Kräfteverhältnisse verschoben sich erst mit der arabischen Eroberung signifikant, da

667 Menze, *The Making of the Syrian Orthodox Church*, 17.67–75.

668 Vgl. dazu Menze, *The Making of the Syrian Orthodox Church*, 82.

669 Vgl. seinen Brief an die Mönche von Seoun (Philoxène de Mabbog. *Lettre aux moines de Senoun* (CSCO 231–232, Syr. 98–99) ed. A. de Halleux, Leuven, 1963).

670 Vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 186.

671 Gray, *The Defense of Chalcedon*, 58–61; Winkler, *Koptische Kirche*, 156, setzt die Trennung mit der Weihe eines chalcedonischen Patriarchen 537.

672 Frend, *Monophysite Movement*, Introduction xv.

beide Kirchen in den Gebieten außerhalb des Reiches nun gleichberechtigt dastanden und die chalcedonische Kirche nicht mehr die Möglichkeit hatte, über politische Mittel eine Einigung zu erreichen.

538 nach dem Tod von Severus entschloss sich Theodosius von Alexandria, der trotz seiner Exilierung nach Thracien und später Konstantinopel<sup>673</sup> immer noch als Bischof angesehen wurde, mit dem Auftrag zur Weihe neuer Bischöfe, um Ausfälle zu überbrücken.<sup>674</sup> Diese Weihungen wurden von Jacob Baradaeus mit wechselnden Kollegen ausgeführt. Selbst wenn diese Bischöfe nicht die Möglichkeit hatten, in der Stadt ihres Sitzes zu residieren, etablierte sich ein Netz von antichalcedonischen Gemeinden mit eigenem Klerus. Obwohl diese Gemeinden von sehr bescheidener Anzahl waren und der größte Teil der Konzilsgegner in antichalcedonischen Klöstern lebte, ermöglichten sie die Weiterexistenz der Kirchen in Syrien und Ägypten.<sup>675</sup> Die politische Lage verstärkte die Entwicklung insofern, als die Hochburgen der Konzilskritiker, Ägypten und Syrien, durch die Perser erobert und geplündert wurden. 540 fiel Antiochia und das Umland an die Perser, weil Justinian nicht bereit war, Zahlungen zu leisten. Die Stadt wurde zerstört und der Großteil der Bevölkerung nach Ctesiphon deportiert. Obwohl Justinian den Wiederaufbau vorantrieb, erreichte die Stadt nie wieder ihre alte Pracht. 615 bis 630 stand Antiochia wiederum unter persischer Herrschaft, bis nach einer kurzen Rückerobung 636 die Araber die Herrschaft übernahmen. Auch Ägypten stand 619–629 unter persischer Herrschaft, bis Kaiser Heraclius die Gebiete zurückerobern konnte. Obwohl die antichalcedonischen Quellen ein negatives Bild der persischen Herrschaft entwerfen und Schilderungen der Zerstörung von Klöstern und Tötungen von Mönchen enthalten, war es den antichalcedonischen Patriarchen möglich, in Alexandria zu bleiben, während der chalcedonische Patriarch Johannes fliehen musste, die gleiche Strategie zeigt sich auch in Edessa und anderen Städten.<sup>676</sup> Damit befand sich die Reichskirche in diesen Gebieten in einer stark geschwächten Position.

673 Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 157 f.

674 Zur Exilssituation von Theodosius in Konstantinopel und die Situation zwischen Marginalisierung und Leben im Zentrum der Macht vgl. Davis, *Early Coptic Papacy*, 107.

675 Nach der Exilierung von Theodosius und dem Widerstand gegen den Chalcedonier Paulus wurde den Konzilsgegnern in Alexandria sämtliche Kirchen genommen, worauf sie sich selbst zwei errichteten, eine zu Füßen des ehemaligen Serapaeums, das Angelion, sowie eine Kirche Cosmas und Damian, die nicht genau lokalisierbar ist. Vgl. J. McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt c. 300 BC to AD 700*, New Haven – London 2007, 251.

676 Etwa in der Geschichte der Patriarchen der koptischen Kirche von Alexandria (PO 1,4, 484–486 Evetts). Vgl. Davis, *Early Coptic Papacy*, 115: „While the new presence of Persians disrupted Chalcedonian claims to authority, it ultimately ... provided an unexpected win-

Dennoch blieben die antichalcedonischen Gemeinden vorerst sehr bescheiden. In Ägypten gab es 565 gerade noch vier antichalcedonische Bischöfe.<sup>677</sup> Erst die zahlreichen Weihen von Petrus von Alexandria 575 veränderte diese Situation, er baute eine parallele Hierarchie auf, wobei allerdings nicht klar ist, ob diese Bischöfe tatsächlich in den jeweiligen Städten residieren konnten oder in ihren Klöstern blieben wie in Syrien.<sup>678</sup> Allerdings verfügte weiterhin die chalcedonische Reichskirche über die großen Kirchen sowie die traditionellen Einkünfte und Reichtümer.<sup>679</sup> Das gilt auch für Alexandria, wo die chalcedonischen Patriarchen bis zum Ende der römischen Herrschaft über die wichtigsten Kirchen der Stadt und die Einkünfte aus den zahlreichen Ländereien und Privilegien verfügten. Auch in Ägypten konnten sich vor allem im Umland der chalcedonisch dominierten Städte antichalcedonische Kleriker etablieren.<sup>680</sup> Gegen eine homogene antichalcedonische Situation in Alexandria spricht auch die Tatsache, dass aus Alexandria chalcedonische Patriarchen wie Menas von Konstantinopel stammten. Einzelne beliebte Patriarchen wie Johannes v., der Almosenspenden (606–619), der die Antichalcedonier weitgehend in Ruhe ließ, genoss offensichtlich auch bei den Konzilskritikern Ansehen und Beliebtheit.<sup>681</sup> Der antichalcedonisch-koptische Patriarch residierte

---

dow of opportunity for the anti-Chalcedonian leadership in Alexandria.“ Für die Bedeutung der verschiedenen Gemeinschaften in Edessa, wo der Einfall der Perser zur Vertreibung des chalcedonischen Bischofs führte, ein Vorgang, der sich bei der Eroberung durch die Araber wiederholte, vgl. W. Baum, *Edessa in der Auseinandersetzung zwischen Byzanz und der syrischen Kirche* (6.–12. Jahrhundert), in: *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Politik und Kultur zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005*, hg.v. L. Greisiger / C. Rammelt / J. Tubach (Beiruter Texte und Studien 116), Beirut 2009, 11–30. Der Perser Chosrau II. war nicht nur mit mindestens einer Christin verheiratet, er unterstützte das Christentum auch, allerdings nur das „nestorianische“ und das anti-chalcedonische. Vgl. auch Fowden, *Empire to Commonwealth*, 122 f.

677 Gemäß Maraval, *Das Scheitern im Osten*, 492.

678 In Ägypten weihte Petrus von Alexandria 575 um die 4000 Kleriker, darunter siebzig Bischöfe, vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 201. E. Wipszycka geht davon aus, dass viele in ihren Klöstern blieben. Vgl. Wipszycka, *The Alexandrian Church*, 122–123. Der Landbesitz und die Gebäude der Kirchen war mehrheitlich in der Hand der Reichskirche, die auch die Einkünfte eintrieb. Vgl. ebd., 123.

679 Vgl. Davis, *Early Coptic Papacy*, 112.

680 Vgl. Wipszycka, *The Alexandrian Church*, 142.

681 Vgl. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 249 f. Vgl. auch Johannes von Niciou, *Chron*, 94,24: „And Apollinaris of the Chalcedonians died in Alexandria, and a man, named John, an ex-military man, was appointed in his stead. And he had a goodly presence and forced none to forsake his faith. But he glorified God in His Church in the midst of all the assembled people, and they gave thanks to the emperor for the noble acts he had done.“ Engl. Übersetzung R.H. Charles, *The Chronicle of John Nikiu*, London 1916.

im Ennaton-Kloster, neun Meilen vom Zentrum von Alexandria entfernt. Erst nach der Machtübernahme durch die Araber übernahmen die Konzilsgegner den großen Teil der Kirchen der Stadt. Auch in Syrien dominierten die Konzilsgegner das Hinterland, nicht aber die Küstengebiete.<sup>682</sup> Ihre Patriarchen lebten in ihren jeweiligen Klöstern, weitab von den Städten, für die sie geweiht waren.<sup>683</sup>

Die theologischen Kontroversen mit der Reichskirche nahmen zunehmend ab. Die theologischen Debatten wurden stattdessen verstärkt intern geführt. Ein schwerer Streit unter den Antichalcedoniern war die Frage, ob man nicht jeder Hypostase der Trinität auch eine eigene Ousia zuerkennen müsse. Bereits Theodosius von Alexandria widmete dem Problem verschiedene Schriften.<sup>684</sup> Die Vertreter dieser als Tritheismus verurteilten Lehre konnten sich jedoch nicht durchsetzen.<sup>685</sup>

Die Aufteilung in konkurrierende Gruppen erschwerte den Dialog mit der Reichskirche zusätzlich. Wurde der Dialog oder gar die Kirchengemeinschaft mit der Reichskirche gesucht, wurden entsprechende Personen als Abtrünnige exkommuniziert. Dieses Schicksal erfuhr der antichalcedonische Patriarch Paulus von Antiochia (564–581, † um 585),<sup>686</sup> der mit drei weiteren Bischöfen, darunter auch Johannes von Ephesus, in Gefangenschaft unter Kaiser Justin II. 571 zur Kommunion mit dem chalcedonischen Patriarchen gezwungen wurde, was im Falle von Paulus eine dreijährige Exkommunikation zur Folge hatte.<sup>687</sup> Stephan von Zyperus, der in der chalcedonischen Gemein-

682 Vgl. Van Rompay, *Society and Community in the Christian East*, 261: „Toward the end of the sixth century the anti-Chalcedonian movement had its centers of power within the empire in Constantinople, in the Syrian hinterland, and in the Egyptian monasteries.“

683 Dass es sich um Mönche handelte, die weitgehend dortblieben, wird deutlich, weil Johannes von Ephesus nicht nur die Städte nennt, für die sie geweiht wurden, sondern auch die Klöster, zu denen sie gehörten. Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 173. Jacob Baradaeus etwa hielt sich oft im Kloster Beth Aptonia auf, weil das seinem Tätigkeitsfeld entgegenkam. Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 174.

684 Vgl. A. Van Roey / P. Allen, *Monophysite Texts from the Sixth Century* (OLA 56) Leuven 1994; R.Y. Ebied / A. Van Roey / L.R. Wickham, *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier* (OLA 10), Leuven 1981.

685 Unter den Bischöfen vertraten Conon von Tarsus und Eugenius von Seleucia in Isauria diese Position, ihr theoretischer Vertreter war der Aristoteles-Kommentator Johannes Philoponus. Sein Werk ist nur in Fragmenten überliefert. Vgl. A. Van Roey, *Les fragments trithéites de Jean Philopon*, OLP 11 (1980), 135–160.

686 Zu Paulus von Antiochia vgl. Joh. Eph., H. e. 11, 4,16f (58 f. / lat. 41 f. Brooks); Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 195–205.

687 Es handelte sich dabei um zweijährige Unionsverhandlungen in Konstantinopel unter Patriarch Johannes Scholasticus. Vgl. Th. Hermann, *Patriarch Paul von Antiochia und das*

schaft verblieb, verlor ebenfalls die Kommunionsgemeinschaft mit der antichalcedonischen Kirche und wurde damit für den Einigungsprozess bedeutungslos. Paulus von Antiochia verursachte indirekt auch die Bezeichnung der syrisch-antichalcedonischen Kirche als Jacobiten. Petrus von Alexandria, beschuldigte Paulus, während seiner dreijährigen Exkommunikationszeit an der Weihe des alexandrinischen Patriarchen Theodor beteiligt gewesen zu sein und ließ ihn absetzen.<sup>688</sup> Petrus selbst war 576 in einer sehr komplexen Situation zum Patriarchen geweiht worden. Neben ihm gab es einen direkten Konkurrenten, Theodoros, der derselben Partei entstammte, sowie der reichskirchlich-chalcedonische Patriarch Johannes und der gaianitisch-julianische<sup>689</sup> Dorotheus. Petrus entzog der Weihe des Theodor die Legitimation, indem er behauptete, der exkommunizierte Paulus von Antiochia sei an seiner Weihe beteiligt gewesen.

Der Großteil der syrischen Klöster und Bischöfe akzeptierte die Absetzung von Paulus nicht. Anders Jacob Baradaeus, der einen Ausgleich mit den Alexandrinern suchte und deshalb die Verurteilung anerkannte. Damit ergab sich ein innersyrisches Schisma zwischen den Anhängern von Paulus und den Anhängern von Jacob, welche die Absetzung anerkannten und mit Paulus von Callinicum einen neuen Patriarchen weihten. In diesem Kontext ist bei Johannes von Ephesus die Rede von Paulinianern und Jacobiten.<sup>690</sup> Die zentrale Position

---

alexandrinische Schisma von 575, ZNTW 27,2 (1928), 297; Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 199–201.

- 688 Der Auslöser des Konfliktes war die Konkurrenz zwischen Theodor und Petrus um den Patriarchensitz von Alexandria. Nach einer über zehnjährigen Vakanz nach dem Tod von Theodosius von Alexandria im Exil in Konstantinopel, weihte Bischof Longinus mit zwei weiteren Bischöfen ohne Wissen der Alexandriner einen neuen Patriarchen, den Abt Theodor. Dagegen erhob sich in Alexandria Empörung und die Alexandriner weihten einen Gegenpatriarchen, Petrus. Dieser warf seinem Konkurrenten Theodor vor, unrechtmäßig durch Paulus von Antiochia geweiht worden zu sein, während Paulus bestritt, bei der Weihe überhaupt anwesend gewesen zu sein. Paulus war zu diesem Zeitpunkt noch nicht wieder in sein Amt und die Gemeinschaft zurückgenommen worden. Aber er anerkannte Theodor als Patriarchen von Alexandria an und tauschte mit ihm synodale Schreiben. Gegen die Weihe des Theodor sprach, dass er, anders als Peter, nicht durch die Alexandriner und ohne ihr Wissen geweiht worden war. Vgl. Joh. Eph., H. e. IV, 10–14 (190–199 / lat. 141–149 Brooks). Zum Konflikt um Paulus und dem Schisma in Alexandria vgl. Hermann, *Patriarch Paul*, 263–304; Davis, *Early Coptic Papacy*, 108–112.
- 689 Aus der Gruppe der Anhänger von Julian von Halicarnassus, die 535 in Ablehnung von Theodosius mit Gainas einen eigenen Patriarchen geweiht hatten. Dorotheus war ab 565 der Nachfolger von Gainas. Vgl. Davis, *Early Coptic Papacy*, 107.
- 690 Vgl. Joh. Eph., H. e. IV, 18–20 (204–207 / lat. 153–155 Brooks). Johannes von Ephesus zeichnet ein eher negatives Bild von Jacob Baradaeus als simplem altem Mann, der nicht das Rückgrat hatte, Paulus gegen Petrus von Alexandria zu verteidigen. Für die Bezeichnung

von Jacob Baradaeus lag darin begründet, dass er die Bischöfe alle persönlich kannte und durch seine Reisen der Botschafter für eine gemeinsame Position mit Alexandria war.

#### 5.4.1 *Klöster als neue kirchliche Zentren*

Die Zentralität des Mönchtums für den Widerstand gegen das Konzil und die neu entstehenden Kirchen bildete sich auch in den Lokalisationen ab. Die antichalcedonischen Gemeinden gruppierten sich um die monastischen Zentren, wo ein Priester war und auch die Bischöfe wohnten, die insbesondere in Syrien fast ausschließlich aus dem Mönchtum stammten.<sup>691</sup> Diese enge Verbindung zeigt sich in der Aufzählung der von Jacob Baradaeus geweihten Bischöfe bei Johannes von Ephesus. Johannes gibt jeweils das Kloster an, aus dem sie stammten und wo sie weiter wohnten.<sup>692</sup> Diesem Wandel entsprach die zunehmende Bedeutung der Klöster als wirtschaftliche und intellektuelle Zentren, wobei die Bedeutung, welche der Bildung zugemessen wurde, von der totalen Ablehnung bis zum umfassenden Ziel schwanken konnte.<sup>693</sup>

---

Jacobiten im Kontext dieses Konflikts vgl. Joh. Eph., H. e. IV,31; IV,35 (211 f. / lat. 158 f.; 215 f. / lat. 161 f. Brooks).

691 Für die Bedeutung des Mönchtums in Ägypten sowohl in der Zeit der Verfolgung als auch bis heute vgl. auch L.M. Farag, *Monasticism: Living Scripture and Theological Orthodoxy*, in: Ders., (Hg.), *The Coptic Christian Heritage, History, Faith, and Culture*, New York 2014, 116–131, hier 129: „Coptic monasteries preserved the Coptic theological, literary, and spiritual heritage; they also provided the church with the ecclesiastical hierarchy. In the Coptic Orthodox Church, bishops and popes are selected from among the monastics. Monasticism provides the church with its leaders, and it is these leaders who influence the theology, spirituality, and formation of the next generation of laity and local leaders.“

692 Vgl. Joh. Eph., *Vitae* 50 (PO 19, 154 Brooks).

693 Bedeutsame Hochburgen der Bildung waren etwa das Thomas-Kloster und das Bassus-Kloster in der Nähe von Antiochia, sowie das zweite Kloster von Johannes bar Aphtonia, Qenneschrin am Euphrat. Vgl. über die Bedeutung von Bildung in gewissen ägyptischen Klöstern Moschos, *Eschatologie*, 259–265; E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles)* (JJP Supplement XI), Varsovie 2009, 361–365. Wipszycka kommt zum Schluss, dass die meisten ägyptischen Mönche zumindest über rudimentäre Kenntnisse im Lesen wie Schreiben verfügten und verweist auf zahlreiche Papyri mit Gebrauchsliteratur zwischen den Mönchen, die zwar kein hohes literarisches Niveau aufweist, aber deutlich macht, dass viele Mönche daran gewöhnt waren, schriftlich zu kommunizieren. Im Blick auf das soziale Niveau verweist Wipszycka darauf, dass die Mönche in den oft reich dekorierten und mit verschiedenen Wertgegenständen ausgestatteten Lauren, anders als die meisten Mönche in den pachomianischen Klöstern, aus einem sozial bessergestellten Milieu stammten. Die syrischen Viten des Johannes von Ephesus legen dagegen keinen Akzent auf die Bildung der Asketen, vielmehr wird teilweise explizit darauf hingewiesen, dass sie keine Bildung hatten und sehr einfachen Gemütes waren. Angesichts der großen Diskrepanz der unterschiedlichen Gemeinschaften ist es



Wie in der chalcedonischen Reichskirche setzte sich auch in den antichalcedonischen Kirchen die Lebensweise in Klöstern gegenüber der Wanderexistenz durch. Unter der ersten Generation der Konzilsgegner findet sich aber noch die Betonung der wandernden Existenzweise der Mönche, oft erzwungen durch die chalcedonischen Verfolgungen. Sowohl Petrus Iberus als auch teilweise noch die Heiligen bei Johannes von Ephesus werden als Wanderer dargestellt, wobei die irdische Wanderung zugleich auf spiritueller Ebene als Annäherung an das himmlische Jerusalem gedeutet wird. Johannes von Ephesus bezeichnete sich auch selbst als Wanderer.<sup>694</sup> Er war auf seinen zahlreichen Missionsreisen tatsächlich kaum länger an einem Ort. In der Verfolgungszeit war die Wanderschaft die einzige Möglichkeit, aktiv Gemeinden und Gläubige zu betreuen und sich vor den Verfolgern in Sicherheit zu bringen. Gerade gegen weihende antichalcedonische Bischöfe wandten sich die chalcedonischen Bischöfe an die Behörden, was etwa 538 zur Verhaftung von Johannes von Tella führte.<sup>695</sup> In der Zeit der *libelli* ab 518 kam es zu ganzen monastischen Gemeinschaften, die ihre Heimat verlassen mussten und eine erzwungene Wanderexistenz pflegten.

Mit den Klöstern entstanden wirtschaftliche und kulturelle Zentren, die durch eine monastische Weltsicht und Theologie geprägt waren. Die Klöster zogen mit ihrer teilweise beträchtlichen ökonomischen Stärke Arbeiter und Familien an, die durch das Kloster eine Beschäftigung fanden. Dieser Prozess fand auch in anderen Gebieten des Reiches, vor allem in den Randgebieten, statt, in den antichalcedonischen Regionen wurde er aber explizit als Widerstand gegen die Reichskirche gedeutet.<sup>696</sup>

---

schwierig, eine allgemein gültige Aussage über das Bildungsniveau und Bildungsinteresse zu machen. In Konstantinopel mit seiner engen Verbindung des Mönchtums zum Staat und der Reichskirche wird im siebten Jahrhundert ein verstärkter Fokus auf Bildung und Integration im Staat bemerkbar, der mit der Zunahme von Mönchen aus der Oberschicht verbunden war, die aktiver auch in politischen Fragen Stellung bezog. Vgl. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 289–294.

694 Joh. Eph., *Vitae* (PO 17, 1 Brooks).

695 Vgl. Johannes von Ephesus zur Wanderexistenz von Johannes von Tella (PO 18, bes. 516–521 Brooks).

696 Explizit zum Thema wird die Frage nach der Zentralität von bestimmten Orten und der Rückzug aus den Städten oder Heiligtümern bei Johannes Rufus thematisiert, insbesondere in seiner Vita von Petrus Iberus. In *Plerophoriae* 30 und anderswo wird die Gefahr gesehen, sich durch die Nähe und allenfalls durch die Kommunionsgemeinschaft mit Chalcedoniern an heiligen Stätten zu verunreinigen. Vgl. auch Horn/Phenix, John Rufus, Introduction, lii: „According to that newly defined understanding, holy places were holy only if the bishop and the believers worshipping there were orthodox, that is, antichalcedonian. In other words, it was faith, not possession of a building or even relics that

Die Perspektive der Klöster stellte in Abwendung von der kosmopolitischen Perspektive des Reiches das Regionale ins Zentrum. Der ländlichen Umgebung entsprach eine Konzentration auf regionale Traditionen, teilweise verbunden mit scharfer Ablehnung gegenüber der städtischen Kultur. Beispielhaft ist wiederum das Weiße Kloster Schenutes, das auch über großen Landbesitz verfügte. Bereits vor dem Konflikt um Chalcedon verfolgte Schenute die Befreiung der Arbeiter aus der Abhängigkeit der großen Landbesitzer (wie allerdings auch das Kloster einer war), denen Korruption, Gier und Weltlichkeit zugeschrieben wurde.<sup>697</sup> Dazu kaufte Schenute Gefange frei, ernährte Tausende von Flüchtlingen und bot ihnen Schutz.<sup>698</sup>

Anstelle der großen Städte, die von riesigen Ländereien umgeben waren, entstanden kleinere Siedlungen und das Umland der Städte wurde intensiver und kleinteiliger genutzt. In diesen kleineren Siedlungen gewannen auch lokale Eliten und Handwerker einen gewissen Einfluss und konnten politische Ämter übernehmen.<sup>699</sup> Gerade in den Grenzgebieten vermochten die großen Städte nicht mehr die Sicherheit, Stabilität und den Wohlstand zu bieten wie zu den Blütezeiten und verloren damit an Attraktivität. In den Randgebieten zogen die Städte mit ihrem Reichtum Plünderungszüge auf sich und lagen nach einer Naturkatastrophe oder einer Plünderung oft jahrelang wirtschaftlich am Boden. Beispielhaft sind die persischen Plünderungen in Städten wie Edessa und Antiochia. Obwohl die Perser nach der Plünderung von Edessa mit gewaltigen Schätzen abzogen, war in Edessa kurz zuvor (499–502) ein Großteil

---

conferred holiness and spiritual authority. Thus Rufus portrayed Peter as a holy man who was holy for defying Chalcedon, the bishops, and the emperor, and his holiness was manifest wherever he traveled.“

697 Vgl. dazu Hahn, Tausend Schrecken, 20: „Der Kampf Schenutes gegen das Heidenum und heidnische Aristokraten, der in der Überlieferung so markant hervorgestrichen wird, hatte mithin weit mehr als nur einen religiösen Hintergrund. Die ökonomischen, gesellschaftlichen und kulturellen Gegensätze in Oberägypten, die besonders deutlich an der Grenze zwischen Stadt und Land verliefen, mussten die „herrschenden Verhältnisse“ insgesamt herausfordern, in Frage stellen: Es war ein Kampf mit der Stadt, der lokalen Elite inkl. dem städtischen Klerus, und es war zwangsläufig verschiedentlich auch ein Kampf mit der kaiserlichen Provinzialverwaltung, welche zur Erfüllung ihrer Aufgaben regelmäßig den Schulterschluss mit den lokalen Eliten und Institutionen suchte.“ Zu Schenutes Umgang mit politischen Eliten vgl. auch López, *Shenoute of Atripe*, 26–34; 77–94.

698 Vgl. Wipszycka, *The Alexandrian Church*, 362 f.

699 Vgl. zum Strukturwandel von Städten zu kleineren Siedlungen und ihrer Verwaltungsstruktur vgl. Liebeschuetz, *Administration and Politics*, 216 f.; W. Brandes / J. Haldon, *Towns, Tax and Transformation: State, Cities and their Hinterlands in the East Roman World, c. 600–800*, in: *Towns and their Territories Between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, hg. v. G.P. Brogiolo / N. Gauthier / N. Christie (*The Transformation of the Roman World* 9), Leiden u. a. 2000, 141–172.

der Bevölkerung von einer massiven Hungersnot bedroht und konnte von den Reichtümern der Stadt nicht profitieren.<sup>700</sup> Antiochia wurde wiederholt durch schwere Erdbeben und Perserzüge verwüstet und erholte sich davon nie mehr richtig. Die Klöster und kleine ländliche Siedlungen dagegen trotzten den ständigen Bedrohungen einfacher. Sie funktionierten auf einer viel bescheideneren Stufe und waren damit besser für die Herausforderungen gewappnet, welche das umstrittene Grenzgebiet in unsicheren Zeiten mit sich brachte. Anders als die städtische Verwaltung teilten die Klöster ihren Besitz auch eher mit der notleidenden Bevölkerung. Wie Grabungen zeigen, lagen Klöster vielfach nicht abgelegen, sondern siedlungsnah, manchmal auch in diese integriert und von landwirtschaftlichen Gebäuden umrahmt.

Archäologische Funde von Keramik, Silber und Produktionsstätten von Wein in abgelegenen Gegenden verweisen auf wirtschaftlichen Aufschwung, zumindest bis vor Ausbruch der Pest 542.<sup>701</sup> Grabungen im Norden Syriens lassen auf einen relativen Wohlstand (illustriert auch durch zahlreiche reich dekorierte Kirchen) in der Gegend schließen, nicht zuletzt aufgrund eines Strukturwandels von großen Besitzungen mit abhängiger Landbevölkerung zu kleineren Bauern, die eigenständig ihr Land bearbeiteten.<sup>702</sup> Für die Städte zeigen sich dagegen insbesondere nach der Pest bis ins siebte Jahrhundert vielerorts eine Redimensionierung sowie ein massiver Rückgang der Funde an Kupfermünzen, was auf die erschwerten wirtschaftlichen Bedingungen verweist.

Eine Illustration zum Rückzug in die Berge und die Bewirtschaftung dieser Gebiete bietet die Vita des Chorepiscopus Addai bei Johannes von Ephesus.<sup>703</sup> Addai stand einem Kloster vor und wurde im Zuge der Durchsetzung des Chalcedonense gezwungen, sein Kloster zu verlassen. Darauf hauste er in den umliegenden Bergen. Da das Kloster immer wieder von den Behörden aufgesucht und der Besitz beschlagnahmt wurde – eine übliche Maßnahme der Behörden gegenüber denjenigen Klöstern war, die sich weigerten, die Glaubensdefinition zu unterzeichnen –, fehlten dem Kloster die Mittel, sich selbst und die Bedürftigen aus der Umgebung zu ernähren. Darauf baute Addai gemäß der Schilderung von Johannes in den Bergen Wein an und ließ den Erlös

<sup>700</sup> Vgl. Bell, *Social Conflict*, 57.

<sup>701</sup> Allerdings verweist Bell, *Social Conflict*, 57, auch auf die Ambiguität solcher Befunde. Extreme Steuern konnten auch zu einer stärkeren Bewirtschaftung führen. Darüber hinaus könnte man den Befund auch als Rückzug gewisser Gruppen in Grenzgebiete deuten, sei es vor dem Druck von außen oder um innenpolitischem Druck auszuweichen.

<sup>702</sup> Vgl. Frend, *Monophysite Movement*, 294.

<sup>703</sup> Joh. Eph., *Vitae* 8 (PO 17, 124–135 Brooks).

dem Kloster und den Armen zukommen. Andere Asketen bei Johannes von Ephesus verzichteten auf den erworbenen oder ererbten Reichtum, um sich für ein gottgeweihtes Leben in Einsamkeit zu entscheiden.

Der Rückzug in das Hinterland geschah nicht nur freiwillig. Vor allem intellektuell-bedeutsame Klöster mit Ausstrahlung kamen unter Bedrängnis und zogen sich vor der Verfolgung von kirchlichen und zivilen Behörden ins Hinterland oder jenseits der römischen Grenzen zurück. Das Thomas-Kloster in der Nähe von Antiochia<sup>704</sup> war eine Hochburg der Konzilsgegner. Die Mönche pflegten ein hohes Bildungsideal und waren literarisch einflussreich. Ihr Vorsteher Johannes von Beth-Aphtonia,<sup>705</sup> ein Teilnehmer am Religionsgespräch 532, war eine literarisch aktive und profilierte Persönlichkeit und damit dem antiochenischen Metropolitener ein besonderer Dorn im Auge, was 525 zur Vertreibung führte. Johannes zog sich darauf bis an die Reichsgrenze an den Euphrat zurück, wo er wiederum ein Kloster von überregionaler Ausstrahlung aufbaute, das für die Pflege der griechischen Sprache berühmt war.<sup>706</sup> Zahlreiche antichalcedonische Patriarchen wurden in diesem Kloster erzogen. Johannes selbst schrieb verschiedene Werke, unter anderem eine Biographie von Severus von Antiochia. Auch das Kloster von Mar Bassus bei Apamea, das die größte Ausstrahlungskraft in der Region besaß, erlitt etwa 525 die Vertreibung, was aber gegen Ende des Jahrhunderts wieder ein bedeutsames Zentrum und Treffpunkt verschiedener Versammlungen antichalcedonischer Archimandriten.<sup>707</sup>

Die Mönche vertraten vielfach einen strikten Antichalcedonismus und wehrten sich gegen Kompromisse mit der Reichskirche.<sup>708</sup> Die kirchenpoliti-

<sup>704</sup> Bei Seleucia am Orontes, ungefähr vierzig Kilometer von Antiochia entfernt.

<sup>705</sup> Zu Johannes bar Aphtonia, der Homilien, einen Kommentar zum Hohelied, eine Biographie von Severus von Antiochia und weitere Schriften verfasste, gibt es eine kurze Vita, ed. F. Nau, *Histoire de Jean bar Aphtonia*, ROC 7 (1902), 97–135. Vgl. auch Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 126. Vgl. auch J.V. Watt, *A Portrait of John Bar Aphtonia, Founder of the Monastery of Qenneshre* in: J.W. Watt / J.W. Drjivers, *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium & the Christian Orient*, 155–169. Das Kloster weist eine herausragende Geschichte auf und zeichnete sich insbesondere mit Leistungen für die griechische Bildung aus, zudem stammten mehrere Patriarchen und zahlreiche Bischöfe der syrisch-orthodoxen Kirche aus diesem Kloster.

<sup>706</sup> Das Kloster übernahm dabei ganz ähnliche Vermittlungsfunktion zwischen griechischer und syrischer Sprache wie ehemals die Schule von Edessa, wo auch der Heimatort von Johannes war, der aber selbst griechisch schrieb.

<sup>707</sup> Im Streit um die sogenannten Tritheisten fanden verschiedene Treffen der syrischen Archimandriten im Kloster von Mar Bassus statt. Vgl. Van Roey/Allen, *Monophysites Texts*, 284.

<sup>708</sup> Aus dem Briefwechsel von Jacob von Sarug mit dem Abt des Klosters von Mar Bassus wird

sche Bedeutung der Mönche in den antichalcedonischen Kirchen zeigt sich deutlich in der Korrespondenz zum Tritheismus-Streit. Zahlreiche Briefe gingen an die Archimandriten, die als eigenständige und mitspracheberechtigte Akteure der antichalcedonischen Kirchen wirkten, sich unabhängig von den Bischöfen trafen, und ihre Gutachten und Stellungnahmen zu den theologischen Dokumenten genauso wie zu den Wahlen eines neuen Patriarchen abgaben.<sup>709</sup> Die Archimandriten bestimmten das kirchliche Leben und die kirchenpolitische Diskussion der antichalcedonischen Kirchen in hohem Maß.<sup>710</sup>

Mit peripheren Versammlungsorten und herumziehenden Priestern und Bischöfen unterwanderten die Konzilsgegner die territorialen Grenzen der reichskirchlichen Gemeinden und zivilen Behörden.<sup>711</sup> Ihre Hauptsitze in entlegenen Klöstern oder gar jenseits der Grenze entzog sie der Aufsicht und Kontrolle der Autoritäten. Der Rückzug der Konzilskritiker in die ländlichen und zurückgezogenen Gebiete war einerseits eine Flucht vor den chalcedonischen Autoritäten, gleichzeitig wurde sie auch positiv gedeutet als Rückzug aus der Welt, radikale Nachfolge und Distanzierung von den Zentren der Macht. Der räumliche Rückzug aus den Städten und den kulturellen Zentren wurde zum Programm einer weltabgewandten Kirche mit ihrer Betonung radikaler Nachfolge und der verweigeren Anpassung an politische Bedürfnisse. Gleichzeitig wurden damit die direkten Konflikte und Auseinandersetzungen mit der

---

deutlich, wie dieser von Jacob eine möglichst eindeutige Positionierung verlangte. Dazu dienten Stellungnahmen zu den offiziellen Dokumenten und den umstrittenen antiochenischen Theologen. Jacob anerkannte daraufhin das *Henoticon* in einer antichalcedonischen Auslegung und verurteilte die antiochenischen Theologen. Vgl. Jacob v. Sarug, ep. 59; 62; 70. Trotz seines Widerstandes gegen das Konzil von Chalcedon war er als reichskirchlicher Bischof zur Zeit des *Henoticons* geweiht worden und hat vermutlich aus sein Amt verzichtet, als der *libellus* des Hormisdas eingefordert wurde. Vgl. auch Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 127.

709 Im Streit um die sogenannten Tritheisten fanden verschiedene Treffen der syrischen Archimandriten statt, die zu eigenen Stellungnahmen und Positionspapieren führten. Vgl. Van Roey/Allen, Monophysites Texts, 284, Nr. 29; 31 First and Second syndoktikon, andere Briefe der Archimandriten des Ostens sind in ihrer Herkunft nicht genauer bestimmt. Auch die Wahl und später die Absetzung von Paulus von Antiochia war ein Thema, zu dem die syrischen Archimandriten aktiv Stellung nahmen.

710 Vgl. dazu die Dokumente der Archimandriten in Van Roey/Allen, Monophysites Documents, 277–298.

711 Vgl. etwa die Schilderungen bei Johannes von Ephesus zu der wandernden Existenzweise der weihenden Bischöfe Johannes von Tella und Johannes von Hephaestu. Von Johannes von Hephaestu erzählt er, dieser habe nie einen ganzen Tag an einem Ort verbracht. Joh. Eph., Vitae (PO 18, 535 Brooks). Bei beiden wird erwähnt, sie hätten vorwiegend nachts ihre Ordinationen vorgenommen. Vgl. auch Escolan, Monachisme, 379f.

chalcedonischen Reichskirche und dem Staat vermieden, indem die Konflikte nicht mehr im Ringen um den Einfluss über konkrete Räume und Territorien bestanden. Der Rückzug aus der direkten Konfrontation um konkrete und ideologische Räume leitete das Auseinanderdriften in separate Kirchen besonders in Syrien ein. Die antichalcedonischen Kirchen profilierten sich als Kirchen der Mönche und der Landbevölkerung, die ein neues Selbstbewusstsein entwickelte und in kleineren Siedlungen vielerorts eine rege wirtschaftliche Aktivität zeigte. Die Städte und besonders ihre Eliten waren dagegen mehrheitlich durch die römisch-griechische Kultur des Reiches bestimmt und blieben in Syrien vorwiegend chalcedonisch. In den Viten des Johannes von Ephesus werden die syrischen Sonderpraktiken als Eigenheiten der Gegend mit langer Tradition herausgestellt, anders als noch bei Theodoret, der solche Praktiken möglichst ignorierte, oder bei Rabbula, der sie explizit verbot. Damit wurde bei Johannes bewusst die Differenz zu der Reichskirche herausgestellt und die unterschiedlichen Praktiken und Wertesysteme hervorgehoben.<sup>712</sup> Diese Verteilung brachte zusätzliche Unterscheidungsmerkmale und Konflikte zwischen Landbevölkerung und Eliten, sowie der römisch-byzantinischen Kultur der Städte gegenüber den aufgewerteten und auch neu definierten regionalen Traditionen, wo sich neue Eliten bildeten. Die hohe Bedeutung der eigenen Sprache und Tradition hatte allerdings den Preis, dass die verschiedenen antichalcedonischen Gemeinschaften in Syrien und Ägypten ihre Gemeinsamkeit hauptsächlich in der Ablehnung des Konzils hatten, während die einzelnen Traditionen teilweise große Unterschiede aufwiesen. So entwickelten sich je eigenständige antichalcedonische Kirchen in den beiden Sprachräumen.

Zugleich repräsentierten auch die Bischöfe der antichalcedonischen Kirchen zumindest in Syrien praktisch durchwegs die monastische Position. Entscheidend war das Selbstverständnis der Mönche als Heilige und Märtyrer, deren Identität durch eine Angleichung und einen Kompromiss mit der Reichskirche grundlegend in Frage gestellt worden wäre. Anpassungen und Kompromisse waren nicht vereinbar mit ihrem bedingungslosen Einsatz für ihre Wahrheit und ihren Glauben und wurden als Verunreinigung verstanden. Die

<sup>712</sup> Vgl. dazu Wood, *We have no King*, 204: „John's monks claimed the inheritance of the church of the martyrs through a suspicion of urban culture and indigenous ascetic traditions that had drawn the concern of Fifth century bishops such as Rabbula and Theodoret.“ Gegenüber den alten Sorgen, dass die Mönche nur faul herumwanderten oder gar mes-salianische Tendenzen pflegten, betonte Johannes von Ephesus, dass die Mönche selbst Land bebauten oder Körbe flochten und so ein Vorbild für junge Mönche seien. Vgl. Joh. Eph., *Vitae* 5 (PO 17, 89 Brooks).

Betonung von Differenzen war daher entscheidend für das monastische Selbstverständnis der antichalcedonischen Mönche. Schon nur die Nähe und der Austausch mit den anderen konnte diese Andersartigkeit in Gefahr bringen. So warnte Severus in einem Rundschreiben an die Mönche, dass der Kontakt mit den Chalcedoniern die Verdienste eines ganzen Asketenlebens zerstören könne.<sup>713</sup>

#### 5.4.2 *Regionales und kulturelles Selbstbewusstsein*

Die Aufwertung der regionalen Sprachen, die Pflege spezifischer Traditionen und zunehmend auch die politische Orientierung über die Grenzen des Reiches hinaus haben zu einer Diskussion über die politische Dimension der Abtrennungen der westsyrischen und der koptischen Kirche geführt. In einer vieldiskutierten These hat G. Downey 1958 die Ansicht vertreten, dass die Konflikte zwischen chalcedonischen und antichalcedonischen Christen in Ägypten im Zusammenhang mit nationalistischen Bestrebungen der Kopten zu verstehen seien.<sup>714</sup> Die These ist in vielerlei Hinsicht relativiert worden.<sup>715</sup> Neuere Studien haben deutlich gemacht, dass die antichalcedonischen Gruppierungen bei aller Betonung ihrer regionalen Identität keine politische Unabhängigkeit von Ostrom suchten und damit nicht eigentlich nationalistische Ziele

713 Sev. Ant., ep. 35 (PO 12, 285f. Brooks). Auch bei Joh. Rufus, Plerophoriae 76 (PO 8, 130–132 Nau) ist eine dramatische Szene überliefert, wo Petrus der Iberer den Unwillen Gottes auf sich zieht, weil er einen abgefallenen Priester, der ins Lager der Chalcedonier gewechselt hatte, begrüßt hatte. Erst die Fürbitten sämtlicher Heiliger wenden den göttlichen Zorn wieder von Petrus ab.

714 G. Downey, *Coptic Culture in the Byzantine World: Nationalism and Religious Independence*, *Greek and Byzantine Studies* 1 (1958). Nicht nur die Verwendung des Nationalismus-Begriffs ist unter Kritik geraten, auch das Bild der vorwiegend ungebildeten Mönche, das Downey entwirft, wird hinterfragt. Ähnlich argumentierte auch Sellers, *The Council of Chalcedon*, 254: „In his zeal for uniformity, the Emperor Marcian had not reckoned whith that spirit of nationalism which was destined to prove one of the major forces in the forthcoming disruption of Eastern Christendom. [...] Copts and Syrians were moved to denounce the doctrine of ‘two natures’ partly because this was the government’s creed.“

715 Vgl. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, spricht zwar gelegentlich von Nationalismus im Sinne der Abgrenzung gegen andere, allerdings präzisiert er, dass sich die Abgrenzung gegen das Reich ganz auf die religiöse Komponente bezog. Vgl. ebd. 74; López, *Shenoute of Atripe*, 13; M. Moussa, *The Anti-chalcedonian Movement in Byzantine Egypt: An Evaluation of Past Scholarship and Actual Interpretations*, in: *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses*, Münster 20.–26. Juli 1996, hg.v. S. Emmel u. a. (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 6,1), Wiesbaden 1996, 504–510; Wipszycka, *The Alexandrian Church*, 121.

verfolgten.<sup>716</sup> Auch die Verbindungen mit Herrschern über die Grenzen hinaus dienten nicht dem Aufbau unabhängiger Territorien.<sup>717</sup>

Unbestritten ist, dass sich unter den antichalcedonischen Christen teilweise sehr kritische Äußerungen gegenüber dem Staat als Verfolger der Konzilsgegner<sup>718</sup> finden, und dass eine Betonung der politischen, kulturellen, sprachlichen und ethnischen Differenzen stattfand, welche die Konzilsgegner neben den theologischen Differenzen antrieb. In Ägypten wurde die griechischsprachige urbane Elite in polemischen Kontexten regelmäßig mit Paganismus gleichgesetzt.<sup>719</sup> Zugleich fand die Ausbildung einer spezifischen Identität nur teilweise über die Sprache oder ethnische Merkmale statt, entscheidender waren ekklesiologische. In seiner Untersuchung zu den Anfängen des Papsttums in der koptischen Kirche hebt Davis vier Punkte hervor, über welche die alexandrinischen Patriarchen ihre spezifische Identität betonten: Apostolizität (der Bezug auf den Apostel Marcus), Märtyrertum, monastisches Patronat und theologischer Widerstand.<sup>720</sup>

<sup>716</sup> A.H.M. Jones, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, JTS 10 (1959), 280–298; vgl. als neueren Ansatz Wood, *We have no King*, 12–16; 176–178; Frend, *Monophysite Movement*, 74. Frend verweist auf ethnische Argumente im sechsten Jahrhundert, die sich aber nicht direkt gegen den Kaiser richteten. Wood differenziert zwischen eigentlichem Nationalismus, wie er im 19. Jahrhundert aufkam, und den teils ethnisch untermauerten Argumenten der Antichalcedonier. Insbesondere ist in dem von ihm untersuchten Zeitraum kein mehrheitliches Streben nach politischer Independenz zu beobachten.

<sup>717</sup> Wenn in gewissen Kreisen auch engere Beziehungen mit römischen Förderaten gepflegt wurden, ist dies mit der Orientierung zu den Grenzen hin in Verbindung zu bringen und mit der intensiven Missionstätigkeit. Der Zuwendung zu diesen Förderaten ging ein Rückzug in die Grenzgebiete des Reiches und über die Grenzen hinaus voran. Die Förderaten, teilweise durch die Missionstätigkeit der Konzilsgegner zum Christentum gekommen, profitierten von den antichalcedonischen Kirchen insofern, als ihre ekklesiale Struktur nicht dem Einfluss des Kaisers unterstellt war. Vgl. dazu Wood, *We have no King*, 257–262. Einigen Gruppen war aber auch nicht bewusst, dass ihnen eine Form von Christentum vermittelt wurde, welche nicht mit derjenigen des Reiches konform war. Vgl. Gray, *Leontius, Testimonia*, 38f. darüber, dass die Araber den Glauben von Jacob Baradaeus übernahmen, ohne sich bewusst zu sein, dass es eine spezifische Form war, die in Konflikt mit der Reichkirche stand. Bei diesen neu dazugewonnenen Christen, legt es sich nahe, von einem nichtchalcedonischen Christentum oder nichtchalcedonischen Kirchen zu sprechen, da keine bewusste Ablehnung des *Chalcedonense* dahinterstand. In einigen Fällen ist aber von einer bewussten Wahl des antichalcedonischen Christentums auszugehen, auch wenn die Motive vielleicht eher politischer Natur waren.

<sup>718</sup> *Plerophoriae* 91 (PO 8, 159: Marcian als Verfolger).

<sup>719</sup> Vgl. Frend, *Monophysite Movement*, 72; López, *Shenoute of Atripe*, 15.

<sup>720</sup> Vgl. Davis, *Early Coptic Papacy*, 129.



Untersuchungen über die Bedeutung des Koptischen und des Syrischen haben aufgezeigt, dass die Bedeutung der jeweiligen Sprachen vor allem nach der arabischen Invasion stärker wurde, da die chalcedonischen Christen das Griechische pflegten und die antichalcedonischen das Syrische oder das Koptische, alle in Abgrenzung zum Arabischen.<sup>721</sup> Schon davor drückte die Wahl des Syrischen eine bewusste Abwendung von der griechischen Sprache der Reichskirche dar. Autoren wie Johannes von Tella zeigen, dass die Identifizierung mit einer bestimmten Sprache (dem Syrischen oder dem Koptischen) auf einer bewussten Wahl beruhte, und nicht einfach vorgegebene ethnische, soziale oder sprachliche Zugehörigkeiten abbildete. Das Syrische markierte die Differenz zur Reichskirche und unterstrich die Verbindung und Solidarität mit den regionalen Traditionen. Da jedoch auch chalcedonische Christen zur gleichen Zeit und in derselben Region das Syrische pflegten, entwickelte es sich unter dem Reich noch nicht zum relevanten Distinktionsmerkmal. Auch chalcedonische Christen lasen Autoren wie Ephraem oder pflegten syrische Traditionen, ohne damit eine Abgrenzung zur Reichskirche zu verbinden.<sup>722</sup> Seit dem fünften Jahrhundert fand allgemein eine intensive Übersetzungsarbeit griechischer Texte ins Syrische statt. Auch gab es antichalcedonische Klöster wie diejenigen von Beth Aptonia oder Qenneschrin, welche zu zentralen Vermittlern

<sup>721</sup> Vgl. dazu auch J.H.W.G. Liebeschuetz, *East and West in Late Antiquity: Invasion, Settlement, Ethnogenesis and Conflict of Religion* (Impact of Empire 20), Leiden – Boston 2015, 420: „Monophysites were originally opposed neither to the imperial government nor to the Greek language.“ „But the new “Syrian Orthodox Church” only became fully associated with the Syriac language, that is it only acquired a Syriac linguistic identity, after the Arab conquest, when Syria and Mesopotamia were under Arab rule, and so to some extent isolated from the Greek world.“ Ebd. 422: „It was evidently only the imperial government’s intermittent persecution of clerics who refused to accept the creed as defined by the Council of Chalcedon that drove the Monophysites first to become a separate church, and eventually to distance themselves first from the emperor’s government and the Greek language of administration. The Syrian Orthodox Christians’ development into a community was completed under Islamic rule, where society was organized into religious communities.“ Vgl. auch B. ter Haar Romney, *Ethnicity, Ethnogenesis and the Identity of Syriac Orthodox Christians*, in: *Visions of Community in the Post-Roman World: The West, Byzantium, and the Islamic World*, 300–1190, hg. v. W. Pohl / C. Gantner / R. Payne, Farnham 2011, 183–204. Es ist allerdings zu beachten, dass in Ägypten die Verwaltung erst gegen Ende des Jahrhunderts auf Arabisch umstellte und davor weiter Griechisch als Amtssprache vorherrschte. Vgl. Davis, *Early Coptic Papacy*, 124.

<sup>722</sup> Zur Bedeutung des Syrischen in diesem Zeitraum vgl. Millar, *Evolution*, 43–92. Millar spricht von regionalen Identitäten in Ägypten, Äthiopien und Armenien, sieht aber die regionale Dimension im syrischen Sprachraum loser, da insbesondere auch jenseits der Reichsgrenzen Syrisch verbreitet war, so, dass man nicht von einer Koextension von Sprache und Gebiet ausgehen kann.

der griechischen Sprache und Literatur wurden.<sup>723</sup> Die sprachliche und kulturelle Ausdifferenzierung fand statt, aber im Rahmen der griechisch-römischen Kultur und Sprache und nicht nur entlang der Linie von chalcedonischen und antichalcedonischen Christen.

Ähnliches gilt für die Entwicklung des Koptischen zur Sprache der ägyptischen antichalcedonischen Kirche. Auch hier handelte es sich um einen langsamen Prozess, wobei lange Zeit sowohl Griechisch wie auch Koptisch parallel verwendet wurden.<sup>724</sup> Ariel López hat darauf aufmerksam gemacht, dass selbst Shenute von Atripe sowohl griechisch wie koptisch predigte und schrieb, Ewa Wipszycka geht davon aus, dass die schriftliche Verwendung des Koptischen in der Regel rudimentäre griechische (Schul-)Bildung voraussetzte.<sup>725</sup> Das Griechische repräsentierte weiterhin die Sprache der Literatur und der Bildung. Die Konzentration auf das Koptische ist nicht gleichbedeutend mit einem generellen Widerstand gegen das Reich.

Sieht man auf die Kerngruppen des Widerstandes, die Mönche und den aus dem Mönchtum ordinierten antichalcedonischen Klerus, in Ägypten besonders auch die antichalcedonischen Patriarchen, dann hat die Wahl des Syrischen und des Koptischen in erster Linie mit der Abgrenzung von der Reichskirche zu tun. Dabei spielte in verschiedenen Gegenden auch die Gegensätze eine Rolle, die Shenute gepflegt hatte, also zwischen der koptischsprachigen einheimischen Landbevölkerung und der griechischsprachigen Elite. Die Auseinandersetzung mit der griechischsprachigen Elite in Ägypten findet sich aber bereits vor dem Konzil, prominent bei dem Mönchsvater Shenute († 466).

<sup>723</sup> López, Shenoute of Atripe, 9. Nach López widerspiegelt die rege literarische Aktivität, die sich von Oberägypten bis an die persische Grenze zeigen lässt, den Erfolg der griechisch-römischen Kultur, die in regionalen Ausformungen angeeignet worden war und zu einer intensiven literarischen und politischen Aktivität sowie einem regionalen Selbstbewusstsein geführt hatte.

<sup>724</sup> Bilinguität war verbreitet. Liturgische Schriften und die Gottesdienste waren vielfach griechisch und koptisch, später arabisch und koptisch. Die Patriarchen der koptischen Kirche schrieben noch im siebten Jahrhundert ihre Osterbriefe in die Provinzen in griechischer Sprache, also der offiziellen Sprache der Bildung und Administration. Vgl. Winkler, Koptische Kirche, 191f. Dieser Umstand widerspiegelt auch die Tatsache, dass stark durch die römisch-hellenistische Kultur geprägten Städte nahe dem Mittelmeer wie Alexandria vorwiegend griechischsprachig waren, während im Niltal zahlreiche koptische Dialekte als Weiterentwicklungen des Demotischen existierten. Die Gegend um Panopolis, wo zahlreiche monastische Gemeinschaften lebten (vgl. Karte 3 im Anhang) lag auch nahe dem alten ägyptischen Zentrum Theben, das weniger hellenisiert und romanisiert war als die Städte an der Küste. Nach der arabischen Eroberung wurde das Koptische hauptsächlich in der koptischen Kirche gepflegt.

<sup>725</sup> López, Shenoute of Atripe, 12f.; Wipszycka, The Alexandrian Church, 120.

Schenute setzte das Mönchtum nicht nur in einen Gegensatz zur Welt, sondern explizit auch in eine kulturelle und soziale Gegenbewegung zu den römischen Eliten, wobei für Schenute die kirchliche Elite und der Klerus dieser römischen Elite zugehörig waren. Schenute kritisierte den Reichtum großer Landbesitzer, prangerte die Korruption der römischen Eliten an und setzte sich für die arme Landbevölkerung ein, die er auf Koptisch ansprach.<sup>726</sup> Schenutes frühe Wahl des Koptischen und die Zuwendung zur koptischsprachigen Landbevölkerung zeigt an, dass die Besinnung auf regionale Praktiken und Sprachen Entwicklungen waren, die durch die Konzilskritik bloß intensiviert wurden, aber nicht aus ihr entstanden. Neben Schenute gab es auch eine regionale Elite, die wie Schenute über Bildung und regionalen Einfluss verfügte, allerdings nicht zur griechischsprachigen Elite gehörte. Diese Kreise konnten die Wahl des Koptischen und die Polemik gegen die Reichskirche, die zunehmend auch Funktionen der staatlichen Verwaltung übernahm, aufgreifen, um ihre eigene lokale Machtbasis zu verstärken und dabei durchaus politische Ziele zu verfolgen. Es handelt sich aber um Begleiterscheinungen zur Konzilskritik, die in dem relativ weltabgewandten Kontext der Klöster ihren stärksten Rückhalt hatte. Die Bedeutung von kirchlichen Anlässen als allgemeine gesellschaftliche Anlässe konnten allerdings leicht dazu führen, dass eine kirchliche Versammlung wie eine Prozession plötzlich auch politische Züge annahm wie bei den Tumulten um die Weihe von Proterius oder bei der Absetzung von Flavian von Antiochia.<sup>727</sup> Die Unterdrückung der antichalcedonischen Christen stärkte nicht nur die Kritik an der Reichskirche, sondern auch am Staat, allerdings hatten selbst politische Aufstände nur das Ziel von mehr Autonomie innerhalb des Reiches und verfolgten nicht die Unabhängigkeit vom Reich.

Mit der Polemik gegen die enge Verbindung der chalcedonischen Reichskirche mit dem staatlichen Machtapparat und gegen den Reichtum der chalce-

726 Vgl. López, Shenoute of Atripe, 11: „he [Shenoute] liked to define his role in society in terms of principled opposition to the city of Panopolis and its civic elite. As patron of the countryside against the interests of this urban elite ...“ Allerdings stellte sich Schenute auch regelmäßig als Freund der wichtigen Persönlichkeiten dar, die seinen Rat gerne befolgten. Ebd. 27–31.

727 Eine andere Episode, welche die Vermengung unterschiedlichster Gruppen und Interessen deutlich macht, ist die Ermordung des chalcedonischen Patriarchen Anastasius II. von Antiochia im Jahre 609 bei einem gemeinsamen Aufstand der Konzilsgegner, der Zirkusfraktionen und der Juden. Vgl. dazu G. Dagron, Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle, in: Dagron / Déroche, Juifs et chrétiens en Orient byzantin (Bilans de recherche 5), Paris 2010, 17–46. Vgl. dazu auch schon die Anklagen gegen Severus von Antiochia, der 536 beschuldigt wurde, mithilfe von Juden ein Blutbad unter den Chalcedoniern angerichtet zu haben. Vgl. ACO III, Doc. 14, 38–44: 39 f.

donischen Reichskirche etablierten sich die Konzilsgegner in gewissen Regionen durchaus als Vertreter des Volkes, wobei in Ägypten der alexandrinische Patriarch eine bedeutende Sonderstellung als Identifikationsfigur einnahm. Der alexandrinische Patriarch repräsentierte das ägyptische Volk gegenüber der Regierung, machte sich für Anliegen des Volkes stark und war sein Sprachrohr gegenüber den römischen Verwaltern. Er wurde als Patron der Armen und Stimme des Volkes wahrgenommen, selbst wenn er aus der griechischsprachigen Elite stammte.<sup>728</sup> Da er vom Volk gewählt war, war er ihr Repräsentant. Die Bedeutung als Identifikationsfigur zeigt sich in der Menge von Menschen, die bei den Wahlen eines neuen Patriarchen mobilisiert wurden, sowie an der unkontrollierbaren Dynamik, welche Proteste annehmen konnten. Die Besetzung des Patriarchenamtes durch die Regierung oder die Reichskirche in Konstantinopel wurde in Ägypten als schwerer Übergriff auf die eigenen Rechte empfunden und beinhaltete immer Konfliktpotential, wie sich auch schon im vierten Jahrhundert im Konflikt um Athanasius mehrfach gezeigt hatte.<sup>729</sup>

Für die syrischsprachige Region hat Philip Wood am Beispiel von Edessa aufgezeigt, wie die antichalcedonischen Erzählungen und Viten eine eigenständige Tradition konstruierten, welche auf vorrömische Wurzeln und eine direkte apostolische Mission zurückgeführt wurde.<sup>730</sup> In diesem Kontext findet sich teilweise auch eine Abwertung des römischen Staates und explizite Kaiserkritik. In den Viten des Johannes von Ephesus zeigt sich nach Wood eine implizite Kaiserkritik, wenn die Heiligen in ihrem Kampf gegen die Beamten dargestellt werden, die sie vom wahren Glauben abzubringen versuchten.<sup>731</sup> Wichtiger erscheint mir in diesem Kontext allerdings die Gegenüber-

728 Die alexandrinischen Patriarchen waren noch lange stark in der griechischsprachigen römischen Kultur verankert. Vgl. Frend, *Monophysite Movement*, 71–74.

729 Vgl. Moussa, *The Anti-chalcedonian Movement in Byzantine Egypt*, 504–510.

730 Etwas ausführlicher nach Wood, *We have no King*, 19: „The Miaphysites are seen as the inheritors of an ascetic history that stretches back to the martyrs of the third century [...] John also stresses the continuity of ‘indigenous’ Mesopotamian practices because it is a constituent part of his construction of a distinctive territory, ‘the East’ centered on Amida and Edessa“. Ebd. 19: „John’s assertions of continuity with ancient orthodoxy proclaim both the distinctiveness of his territory and its ‘natural’ inclination towards Miaphysitism as an eternal orthodoxy that was used to fight the better-funded Chalcedonians“.

731 Wood, *We have no King*, 178–183. Wood, *We have no King*, 210: „Moreover, as we have seen in John of Ephesus’ *Lives of the Eastern Saints*, a tendency of the Miaphysite movement was to displace the authority of a persecuting Roman emperor onto local Mesopotamian holy men or set conditions upon his rule.“ Die Gegenüberstellung Woods von Kaiser und Heiligen Männern ist meines Erachtens allerdings nicht treffend, weil damit zwei sehr unterschiedliche Autoritäten angesprochen sind.

stellung der Heiligen zu den reichskirchlichen Bischöfen und ihrer Kollaboration mit der lokalen Verwaltung.

Entscheidend in der Ausbildung alternativer Identitäten war die Hagiographie, die etwa bei Johannes von Ephesus stark territorial verankert war.<sup>732</sup> In den Worten von Woods: „John [of Ephesus] shares the sense of the *Doctrina Addai* and the *Julian Romance* that Mesopotamia's ascetic culture sets the land apart from its neighbors and made its ascetics a suitable 'guardian of orthodoxy' for the wider world.“ Diese Haltung gewinnt ihre Kontur im Vergleich mit der Sichtweise der konzilstreuen Chronik von Edessa, welche Edessa klar als Teil des Reiches charakterisiert.<sup>733</sup> Die Beispiele zeigen, dass kulturelle, sprachliche und teilweise auch politische Alternativen zum römischen Reich wichtige Faktoren in der Ausbildung eigenständiger antichalcedonischer Identitäten waren. Es wäre aber verfehlt, den Konflikt um das Konzil auf den Wunsch nach mehr Unabhängigkeit zu reduzieren oder den politischen Kräften eine herausragende Bedeutung zuzumessen. Auch lässt sich aus der Betonung regionaler Identitäten keine generelle Abwertung der griechisch-römischen Kultur schließen. Die Konzilsgegner sahen sich als Teil dieser Kultur. Sie intensivierten in ihrem Bemühen, um eine klare und eigenständige Identität einen Trend zu regionalen Identitäten, des sich auch in den chalcedonischen Regionen des Reichs beobachten lässt. Wie die vorangehenden Kapitel gezeigt haben, galt die Kritik der Konzilskritiker in erster Linie der Reichskirche und der Korruption der Bischöfe und Kleriker, die mit den Machtmitteln des Staates ihre Position durchsetzten, und kaum je dem Staat oder der griechisch-römischen Kultur allgemein.<sup>734</sup> Allerdings führte insbesondere der mangelnde Schutz gegenüber den Überfällen und Eroberungszügen durch die Perser bei steigenden Steuerlasten schließlich zu einer sehr kritischen Wahrnehmung des Reichs, was dem Widerstand gegen die Reichskirche als einem Symbol des Staates zusätzliche Unterstützung einbringen konnte.<sup>735</sup>

732 Woods, *We have no King*, 187.

733 Ebd.

734 So auch Frend, *Monophysite Movement*, 74: „Even so, hostility to the empire was confined to religion.“

735 Frend, *Monophysite Movement*, 337, über den Enthusiasmus oder der Erleichterung, welche den Sieg der Muslime über das Reich in gewissen Regionen hervorrief: „What the Persian Era showed was that a foreign overlord was not necessarily persecutor, but a Chalcedonian nearly always was.“ Über das unsägliche Leid, das die Bevölkerung im Zuge der persischen Eroberungen durchmachte, berichtete Johannes von Ephesus in seiner Kirchengeschichte. Neuere Untersuchungen zu den sozialen, demographischen und wirtschaftlichen Entwicklungen betonen aber auch Naturkatastrophen wie die Pest, welche das Reich in einem maßgeblich geschwächten Zustand dem Eroberungssturm aussetzte.

### 5.4.3 *Kirchen der Heiligen und Märtyrer*

Die antichalcedonischen Kirchen verstanden sich als Märtyrerkirchen.<sup>736</sup> Diese Ausrichtung auf die Märtyrer zeigt sich besonders deutlich im Kalender der Koptischen Kirche, wo das Jahr 1 auf das erste Regierungsjahr des Kaisers Diocletian (284) gelegt wurde, und die Jahre A(nno) M(artyrum) gezählt werden.<sup>737</sup> Den Märtyrern wurde eminente Bedeutung zugemessen, was sich in den entstehenden Viten der antichalcedonischen Heiligen niederschlug und ebenso im Selbstverständnis einzelner Protagonisten deutlich wird.<sup>738</sup> Timotheus Aelurus beschwor immer wieder die Verfolgungssituation, in der sich die Konzilsgegner befanden. Er deutete diese Situation positiv im Hinblick auf das Vorbild, das Athanasius in seinem Kampf für den orthodoxen Glauben darstellte.<sup>739</sup> In seiner *Historia* wandte Timotheus biblische Ankündigungen von Bedrängern und Widersachern auf die Chalcedonier an und setzte sich und seine Gemeinde dagegen als wahre Gemeinde der Propheten der Apostel und von Paulus. Die wahre Kirche sei Kirche der Verfolgten und Märtyrer um Christi willen.<sup>740</sup> Auch stellte er seinen Anhängern in Aussicht, von Christus die Krone der Märtyrer zu empfangen. Die Reichskirche und ihre Bischöfe wurden dagegen als Verfolger und korrupte Tyrannen geschildert.<sup>741</sup> Auch in

---

Vgl. etwa K.-H. Leven, *Emperor, Comet and Catastrophy – The „Justinianic“ Plague and the End of Antiquity/ Kaiser, Komet und Katastrophe – Die „Justinianische“ Pest und das Ende der Antike*, Praxis, 97, 24 2008, 1287–1291; ders., *Die „Justinianische“ Pest*, in: M. Meier (Hg.), *Justinian*, Darmstadt 2011, 216–249.

736 Das gilt in weitem Ausmaß auch für die nichtchalcedonische Kirche des Ostens, die vielfach unzutreffend als nestorianische bezeichnet wurde. Auch diese Kirche genoss keine staatliche Unterstützung, sondern wurde immer wieder mit Verfolgungen konfrontiert.

737 Vgl. Horn/Phenix, John Rufus, Introduction xli.

738 Vgl. Wood, *We have no King*, 204: „John’s monks claimed the inheritance of the church of the martyrs through a suspicion of urban culture and indigenous ascetic traditions that had drawn the concern of fifth-century bishops such as Rabbula and Theodoret.“

739 Texte monophysites x11, Timotheus Aelurus, *Critique et refutation de la definition donné à Chalcedoine* 208–236 [108–126], hier 245 f. erklärt, dass die Chalcedonier die Gegner verfolgten und dabei auch die säkularen Streitkräfte einsetzten, sie aber würden sich in der Verfolgung freuen aufgrund der Gewissheit ihres rechten Glaubens. Die Verfolger würden durch die Verfolgung Unrecht auf sich laden. Hier wie mehrfach zuvor fragt Timotheus, ob die Unterschrift der Bischöfe in Ephesus (449) oder in Chalcedon echt gewesen war. Indem er den Bischöfen durch ihr Umschwenken sämtliche Glaubwürdigkeit entzieht, versucht wer sich auch dem Konzil zu entziehen. Ähnlich auch die *Vita Barsauma* (Nau, 133). Die Verfolgten und Getöteten werden als Märtyrer bezeichnet und betont, Barsauma habe alle aufgefordert, nicht dem Kaiser zu gehorchen.

740 Timotheus Aelurus, *Hist.* (PO 13, 213 [103]; 214 f. [104 f.] Nau).

741 Vgl. zu Verfolgung, Verfolger, Verfolgte auch Joh. Rufus, *Plerophoriae* 91 (PO 8, 159 Marcian als Verfolger). Vgl. auch Sev. Ant., ep. 35 (Select Letters, PO 12, 279 Brooks) an die Mönche der großen Klöster: Severus erklärt, er habe gehört, sie hätten sich in andere Gebiete

den Viten des Johannes von Ephesus erscheinen die Heiligen als Verfolgte und Märtyrer durch die Verfolger der Reichskirche.<sup>742</sup> Die enge Zusammenarbeit zwischen den chalcedonischen Bischöfen und den Beamten und ihren Soldaten wird immer wieder angeprangert, wobei weniger der Staat als vielmehr die Reichskirche als Verfolgerin angeklagt wurde. Damit wurde unter anderem auch begründet, dass eine Einigung oder Annäherung nicht möglich sei. Gleiches gilt auch für die *Vita* des Petrus Iberus. Johannes schreibt, Juvenals Opponent Theodosius habe Petrus und andere als Märtyrer und Prediger des orthodoxen Glaubens geweiht.<sup>743</sup> Die Mönche in Palästina werden als Träger des Kreuzes und Märtyrer bezeichnet. In den Plerophorien wird der Kreuzträger Simon von Cyrene als Ahnvater der ägyptischen Mönche bezeichnet.<sup>744</sup>

Die Opfer chalcedonischer Verfolgungen wurden sorgsam zu Märtyrern stilisiert, obwohl die Kirche und der Staat bemüht waren, solche Märtyrer möglichst zu vermeiden.<sup>745</sup> Menze geht davon aus, dass die Reichskirche das direkte Töten der Konzilsgegner weitgehend unterließ.<sup>746</sup> Johannes von Ephesus bezeugt dies indirekt mit seiner Warnung an die Leser, dass die Reichskirche

---

zurückgezogen. Der Fokus liegt aber auf der Warnung vor den Irrlehren der Anhänger der Julian von Halicarnassus; John of Tella's Confession of Faith, 62 über die Verfolgten. Vgl. zu diesen Kategorien und ihrer Anwendung je nach Verfolgungs- oder Friedenssituation M. Gaddis, *There is no Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Transformation of the Classical Heritage 39), Berkeley 2005, Kap. 7. Für das siebte Jahrhundert ist etwa das Leben des Samuel von Kalamun eine wichtige identitätsstiftende Erzählung, die auf den Gegensatz von Verfolgerbischof und „Märtyrers“ baut, selbst wenn das miraculöse Überleben Samuels ihn nicht eigentlich zum Märtyrer machte. Vgl. *The Life of Samuel of Kalamun* by Isaac the Presbyter, ed. with translation by A. Alcock, Warminster 1983.

742 Joh. Eph. Vitae 3 (PO 17, 42) über Johannes den Nasiräer wird berichtet, das Kloster sei zum Übertritt zu Chalcedon gezwungen worden, worauf Johannes mit weiteren 30 Mönchen ins Exil ging. Sein Leben wird auch als Martyrium der Verfolgung beschrieben, vgl. (PO 17, 44); Joh. Eph., Vitae 58 (PO 19, 206–227 Brooks) über die Vertreibungen der Mönche von Amida.

743 Joh. Rufus, Vita Petri Iberi 77 (112 Horn/Phenix).

744 Joh. Rufus, Plerophoriae 14 (PO 8, 29 Nau).

745 Für die Verfolgungen unter den ägyptischen Mönchen vgl. N. Russell, *The Lives of the Desert Fathers: The Historia Monachorum in Aegypto*, Kalamazoo 1980; A. Alcock, *The Life of Samuel of Kalamun* by Isaac the Presbyter, Warminster 1983.

746 Vgl. dazu Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 143. Das grundlegende Argument, die Reichskirche habe kein Interesse an Märtyrern gehabt und sich entsprechend verhalten, trifft zweifellos zu. Das Argument von Menze, dass Johannes andere Fälle sicher beschrieben hätte, ist dagegen nur bedingt überzeugend. An heutigen Kriegsschauplätzen wird immer wieder deutlich, dass trotz dem medial inszenierten Wettlauf um zivile Opfer nur ein geringer Teil tatsächlich einzeln dokumentiert ist, was

mit Sanftmut, Täuschungen und Überredungen seine Orthodoxen vom rechten Weg abzubringen versuche.<sup>747</sup> Aus seiner Schilderung wird auch deutlich, dass die Reichskirche kein besonderes Interesse an der aktiven Konversion oder Gesinnungsänderung des Großteils der Mönche hatte, nachdem die Anführer vertrieben wurden. Die Bischöfe entzogen den Klöstern allerdings vielfach durch Konfiskation der Güter (oder Raub in der Perspektive des Johannes) die Lebensgrundlagen der Gemeinschaften. Die meisten Opfer entstanden durch die Vertreibungen, weil die geschwächten Mönche den Strapazen der erzwungenen Flucht nicht gewachsen waren.<sup>748</sup> Menze kann man daher mit Michael Gaddis einschränkend entgegenhalten: „Although there were few formal executions, there were many killings.“<sup>749</sup>

Mit der Darstellung der Reichskirche als Verfolgerkirche und der Konzilsgegner als Märtyrer und Verfolgte<sup>750</sup> schuf Johannes klar definierte Identitäten und Abgrenzungen. Die apologetische Funktion dieser Darstellung bestand darin, die Unausweichlichkeit der Trennung aufzuzeigen, die in den Einigungsbemühungen unter Justin II. teilweise wieder in Frage stand.<sup>751</sup> Im Gegensatz zu den chalcedonischen Christen, die sich durch ihre Laxheit und Opportunismus auszeichnen, widerstehen die antichalcedonischen Helden (selten Heldinnen<sup>752</sup>) hagiographischer Werke den Bestechungsversuchen durch den Staat und sind in ihrem Einsatz für den Glauben unbeugsam, notfalls Märtyrer. Die Viten spiegeln damit die Erfahrungen, die Johannes selbst prägten. Nach einem frühen Eintritt ins Kloster in der Nähe von Amida wurde er 529 von Johannes von Tella zum Diakon geweiht und wirkte mit der Unterstützung von Justinian ab 542 fast vierzig Jahre als Missionar in Kleinasien, wo

---

Klagen gegen Kriegsverbrechen erschwert, während zufällig auftauchende Massengräber unbekannter Herkunft verdeutlichen, dass immer nur ein Teil der Greuel dokumentiert ist.

747 Joh. Eph., Vitae 5 (PO 17, 96 f. Brooks).

748 Auch hier werden die Zahlen von Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 134.143, relativiert. Er geht davon aus, dass maximal ein Viertel der antichalcedonischen Mönche von Vertreibungen und Konfiskationen betroffen waren oder ihren Vorsteher verloren, weil dieser verjagt wurde. Ebd., 123. Die Fälle, in denen der Staat einschritt oder die Bischöfe die Behörden einschalteten, bringt Menze hauptsächlich mit offenen Provokationen von Seiten der Konzilsgegner in Verbindung.

749 Gaddis, *There is no crime*, 100.

750 Vgl. dazu besonders auch die Viten der fünf Patriarchen, Joh. Eph., *Vita des Johannes von Tella* (PO 18, 514 f.; 522 f. zum Martyrium des Johannes Brooks).

751 Die Viten entstanden zeitgleich mit dem Treffen in Callinicum 567, dem Johannes fernblieb. Vgl. auch Menze, *Justinian and the Making of the Syrian-Orthodox Church*, 244 f.

752 Vgl. dazu S. Brock / S. Ashbrook Harvey; *Holy Women from the Syrian Orient*, Berkeley u. a. 1987.



er Synagogen und Tempel in Kirchen verwandelte und auch Montanisten verfolgte. 558 wurde er von Jacob Baradaeus zum Bischof von Ephesus ernannt, wo er sich aber nie selbst aufhielt. Vielmehr lebte er neben seiner Missionstätigkeit hauptsächlich in Konstantinopel, wo er auch das Kloster der Syrer gründete. Unter Justin II. wurde er in den Unionsprozess eingezogen und 571 unter dem chalcidonischen Patriarchen Johannes Scholasticus zusammen mit drei weiteren Bischöfen zur Gemeinschaft mit der Reichskirche gezwungen. Nach seiner Widerrufung verbrachte er viele Jahre in Gefangenschaft, sein Kloster wurde konfisziert. 585 konnte er in Gefangenschaft seine Kirchengeschichte vollenden, wobei er seinen Text jeweils verstecken musste.<sup>753</sup>

Der Reichskirche gegenübergestellt wurden neben den Märtyrern denn auch lebende Vorbilder, die Heiligen der antichalcidonischen Kirchen.<sup>754</sup> Diese Heiligen waren Asketen von besonderer Hingabe und Spiritualität, welche den Menschen mit Rat, Heilung und Rechtssprüchen aber auch mit der Wirksamkeit ihrer Gebete zur Seite standen. Johannes von Ephesus, Johannes Rufus, sowie die Verfasser zahlreicher weiterer, teilweise anonymer Viten betonen die reine Lebensweise ihrer Heiligen, deren asketischen Eifer und deren spirituelle Autorität. Die Autorität der Heiligen ist nicht institutionell begründet – obwohl es sich auch um Kleriker oder Bischöfe handeln konnte – sie resultiert aus ihrem Glauben und dem ihm entspringenden Charisma, das sich in besonderem Wissen, Heilkraft und Wundern zeigt.<sup>755</sup> Die *Plerophoriae* von Johannes Rufus schildern mit den Visionen direkte Begegnungen oder Eingaben Gottes. Die Bedeutung der direkt von Gott abgeleiteten Autorität illustriert

753 Vgl. dazu Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 213–245.

754 In Syrien war die Polemik gegen den Klerus und seine mangelnde Reinheit, wie sie in den Viten von Johannes von Ephesus auftaucht, in teilweise noch radikalerer Form bereits im vierten Jahrhundert unter den Messalianern sehr verbreitet gewesen. Vgl. Escolan, *Monachisme*, 5; K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer Geschichte*, Göttingen 1998. Das Gedankengut der Messalianer war unter syrischen Asketen bekannt. Das Gedankengut der Messalianer war aber auch bei den chalcidonischen Mönchen verbreitet. Bekanntes Beispiel sind die Akoimeten in Konstantinopel, Anhänger und Nachfolger von Alexander Acoemetus, der gemäß Caner, *Wandering, Begging Monks*, 137–157 ebenfalls aufgrund von tatsächlichem oder unterstelltem Messalianismus verurteilt wurde.

755 Vgl. etwa die Lobpreisung von Johannes Bar Aphtonía in seiner Vita 6, wo von der Liebe und dem Schrecken die Rede ist, welche er durch seine außerordentliche Autorität verströmte und mit der seine Anordnungen als direkte Anweisungen Gottes wahrgenommen wurde. Vgl. ebd. 6, 34. Vgl. dazu Vie de Jean bar Aphtonía, *texte et traduction* F. Nau, (*Bibliothèque hagiographique orientale de Léon Clugnet* 2/ROC 7), Paris 1902. Besa erzählt in der Vita des Schenute, er sei mit einer Wolke entrückt und in sein Kloster zurückgebracht worden, als er auf dem Heimweg vom Konzil von Ephesus war, vgl. Vita Sinuthii Bohairice 19 (16 / lat. 7 Crum/Leipoldt).

auch die *Vita* des Petrus Iberus. Nachdem Petrus zum Bischof geweiht worden war, fühlte er sich des Amtes nicht würdig und weigerte sich, die Eucharistie zu zelebrieren. Erst auf die direkte göttliche Ermächtigung vollzog er die Eucharistiefeier, die wiederum durch ein Wunder bestätigt wurde.<sup>756</sup> Die Episode macht deutlich, dass im Verständnis von Petrus und Johannes Rufus nicht das Amt die Würdigkeit und Wirksamkeit der Sakramente verleiht, sondern die persönliche Spiritualität des Amtsträgers und das Wirken Gottes durch diese. In den *Plerophoriae* ist Johannes Rufus deutlich skeptischer gegenüber der Autorität und Würde der Bischöfe als in der *Vita Petri*. Spirituelle Autorität konnten für Johannes Rufus hier in erster Linie die Mönche aufweisen.<sup>757</sup>

Wundererzählungen bezeugten die Zuwendung Gottes zu der eigenen Gemeinschaft und wurden daher sehr zahlreich geschildert.<sup>758</sup> Immer wieder betonen die antichalcedonischen Schriften, dass Gott direkt mit seinen Heiligen kommuniziert, während die chalcedonischen Kleriker und ihre institutionelle Autorität den Glauben und die Gebote Gottes aufgeben und ihre Sakramente unrein und wertlos sind. Verschiedene neuere Studien kommen zum Schluss, dass die Eucharistie im Leben der Asketen in der Zeit nach dem Konzil eine starke Aufwertung erfuhr und nicht selten dazu diente, wahre Kirche oder reiner Leib Christi über die Reinheit der Sakramente zu definieren, dies gegenüber der reichskirchlichen Konzeption, dass der Leib Christi im Reich unter dem christlichen und frommen Kaiser verwirklicht wird.<sup>759</sup> Phil Booth spricht in diesem Zusammenhang von einem sakramentalen Heiligen.<sup>760</sup> Aufschlussreich ist auch das Glaubensbekenntnis von Johannes von

756 Vgl. Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 80 (118–121 Horn/Phenix). Steppa, John Rufus, 112 f. betont, dass die Heiligen bei Johannes Rufus eine asketische Autorität besitzen, die auf persönlichem Charisma beruht. Sie hängt nicht von der institutionellen Macht ab, sondern von dem individuellen Fortschritt und der Glaubwürdigkeit der Asketen.

757 Vgl. Hevelone-Harper, *Ecclesiastics and Ascetics*, 47: „Ordination could augment the ecclesiastical status of a holy man, but not substitute for authentic spiritual authority based on a lifetime of ascetic discipleship.“

758 Vgl. die zahlreichen Schilderungen von Wundern und Visionen bei Joh. Rufus, *Vita Petri Iberi* 79 f.; 99; 102; 150; 171; 177 (116–119; 148 f.; 152 f.; 220 f.; 248–251; 285 f. Horn/Phenix). Zahlreiche andere könnte man noch nennen. Vgl. auch Leontius von Jerusalem, *Test.* (138–161 Gray / PG 86 1896B–1900C) zeigt auf, dass die Konzilskritiker die Wunder als Legitimierung ihrer Gemeinschaft als wahrer Kirche sahen.

759 Vgl. Moss, *Incorruptible Bodies*, 3; 38. Eine ähnliche Argumentationslinie findet sich nicht nur bei antichalcedonischen Theologen, sondern auch bei reichskirchlichen Theologen, die in Gegensatz zum Kaiser und der reichskirchlichen Orthodoxie geraten war, etwa bei Sophronius von Jerusalem, Johannes Moschus und Maximus Confessor im sechsten Jahrhundert, vgl. dazu Booth, *Crisis of Empire*, 38; 333–342.

760 Vgl. Booth, *Crisis of Empire*, 9.

Tella.<sup>761</sup> Johannes beschwört das spirituelle Fundament des Glaubens, das durch die Angriffe der Häretiker (Chalcedonier) nicht erschüttert werden könne. Auf diesem Fundament des Glaubens hätten die Apostel ihre Mission gebaut, die Märtyrer ihren Tod und die Heiligen ihre Heiligkeit, die Jungfrauen ihre Keuschheit und die Asketen ihren Verzicht auf Essen und Trinken sowie ihre Disziplin in den Gebeten. Ein anderes Fundament könne niemand legen, und wage er es doch, so sei es fruchtlos. An dem spirituellen Gebäude des Glaubens könne jeder (nicht etwa nur Bischöfe und Klerus) nach eigener Befähigung und Kraft mit bauen.<sup>762</sup> Die Kritik an einer Ekklesiologie, die sich auf irdische Fundamente und Autorität aufgrund von Weihen oder Machtmitteln beruft, wird deutlich. Unter den vorbildlichen Christen, die am himmlischen Gebäude weiterbauen, werden bezeichnenderweise keine kirchlichen Amtsträger genannt. Die Genealogie verläuft von Christus über die Apostel und die Märtyrer zu den Asketen. Über das Konzil von Chalcedon sagte Johannes explizit, es baue auf dem auf Sand gebauten Fundament des Nestorius auf.<sup>763</sup>

Ein weiteres Kennzeichen der antichalcedonischen Heiligen war ihr Einsatz für den rechten Glauben gegen Abirrungen. Sie scheuten weder Verfolgung noch waren sie bereit zu Kompromissen. Ihr Kampf für ihren Glauben und gegen Andersgläubige kümmerte sich nicht um religiöse Toleranz oder die Koexistenz verschiedener Gruppen in einer Gesellschaft, wie sie dem Kaiser am Herzen lag.<sup>764</sup> Mit der chalcedonischen Kirche konnte dies zu blutigen Zusammenstößen führen wie etwa bei den Mönchen von Amida. Illustriert wird dieser unbedingte Einsatz neben den Darstellungen als Verfolgte aber auch in den für uns heute befremdlichen Darstellungen der Heiligen als Verfolger von Falsch- oder Andersgläubigen.<sup>765</sup> Der aktive Kampf gegen Anhänger alter Kulte und Juden und die Zerstörung ihrer Heiligtümer zeichnet einen Großteil der antichalcedonischen Heiligen aus. Die Schriften aus dem Umfeld der entstehenden antichalcedonischen Kirche zeichnen sich durch dezidierten

761 John of Tella's Profession of Faith. The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop (Texts from Christian Late Antiquity 25), ed. V. Menze / K. Akalin, Piscataway 2009.

762 Vgl. Joh. v. Tella, Profession, 60 f.

763 Joh. v. Tella, Profession, 79 f.; Menze, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, 92.

764 Vgl. Wood, We have no King, 199 f.: „So the lives contain an attack on important pillars of the Justinianic reform programme: law, urban educated culture, and the reconciliation of differing Christologies.“

765 Vgl. etwa die Vita Barsauma (Nau, 120 f.) mit der Betonung, dass Eudocia, die Römer und die Kleriker sich um die Juden kümmerten und sie vor Barsauma und seinen Anhängern schützte. Die Steinigung zahlreicher Juden wird allerdings als Gottesurteil aus dem Himmel beschrieben.

Antijudaismus aus sowie den wiederkehrenden Vorwurf an die chalcedonische Reichskirche, den Juden gegenüber zu nachlässig zu sein.<sup>766</sup> Der Reichskirche wurde dagegen eine zu laxer Haltung gegenüber Andersgläubigen vorgeworfen.<sup>767</sup> Damit verbunden wurde die Polemik, das Chalcedonense sei nestorianisch und jüdisch inspiriert. Aber auch der Kampf gegen pagane Heiligtümer oder die Bekehrung von paganen Stämmen wurde zum Topos antichalcedonischer Viten, welcher den Glaubenseifer der Heiligen darstellt. In Zacharias' *Vita Severi* wird die Zerstörung des Isis-Heiligtums bei Alexandria erzählt, und auch Schenute erlangte Bekanntheit durch seine Zerstörungen von paganen Heiligtümern und Schreinen sowie seine Einbrüche in Häuser, wo er pagane Kulte vermutete.<sup>768</sup> Ebenso prominent ist das Thema in der *Vita Barsaumae* mit den (teilweise sicher fiktiven) Zerstörungen von Synagogen bei seinem Zug durch Palästina.<sup>769</sup> Gleiches lässt sich auch in den Viten des Johannes von Ephesus feststellen, der in seiner Zeit als Missionar ebenfalls aktiv Nichtchristen bekämpfte oder missionierte.<sup>770</sup> In seinen Viten zerstörte der Asket

766 Insbesondere die *Doctrina Addai* und die *Julian Romance*. Vgl. Wood, *We have no King*, 101–110.142–150; Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 239 f. Für einen theologisch argumentierenden Antijudaismus vgl. auch Severus v. Antiochia, ep. ad Antonin v. Beroea (*Select Letters* 1, 15 f. Brooks). Vgl. dazu auch F. Alpi, *La route royale. Sévère d'Antioche et les églises d'Orient* (512–518) 1, Beyrouth 2009, 265–274. Ähnliche antijüdische Tendenz zeigen aber auch syrische Werke aus der Kirche des Ostens (Nestorianer). In seiner Untersuchung zum Antijudaismus im siebten Jahrhundert konstatiert Dagron ein generelles Anschwellen von Antijudaismus im siebten Jahrhundert. Vgl. G. Dagron, *Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle*, 17: „les relations entre Juifs et Chrétiens changent, au VII<sup>e</sup> siècle, dans le ton et sur le fond. Les polémiques se font plus vives et précises ...“

767 Vgl. dazu insbesondere Wood, *We have no King*, 142–150. 257 f.

768 Vgl. Zacharias, *Vita Severi* (PO 2, 27–30 Kugener); *Vita Sinuthii* 83 f.; 125–127 (41; 57 / lat. 23; 33 Crum/Leipoldt). López, *Shenoute of Atripe*, 25, macht aber zu Recht darauf aufmerksam, dass Schenute sich als furchtloser und furchterregender Kämpfer inszenierte und die Umwelt sein Wirken vielleicht weniger einschneidend wahrnahm. Zur Frage, ob Besa wirklich der Verfasser der *Vita* war oder allenfalls eher ein unbekannter Redaktor vgl. N. Lubomierski, *Die Vita Sinuthii: Form- und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Schenute den Archimandriten*, Tübingen 2007. Lubomierski plädiert dafür, dass ausgehend von einem Grundstock von Predigten, allenfalls auch von Besa, zum Gedenktag Schenutes die Viten in ihren unterschiedlichen Fassungen entstanden. Da diese Texte ihren Sitz im Leben in der Feier des Gedenktages und somit in einem liturgischen Rahmen hatten, waren sie für Veränderungen zugänglich, vgl. ebd. 207 f. Gegen Besa als Verfasser spricht nach Lubomierski, dass er in verschiedenen Fassungen aus dem Kloster Schenutes nicht als Verfasser angesehen wurde. Vgl. ebd., 205.

769 Vgl. *Vita Barsaumae* (120 Nau).

770 Vgl. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites*, 207–215. 542 beauftragte ihn Justinian, die Heiden in den Provinzen Asia, Caria und Phrygien zum christlichen Glauben

Sergius mehrmals nacheinander eine Synagoge, die sich auf dem Land der Kirche befand.<sup>771</sup> Die erzählten Zerstörungen von Heiligtümern haben sich in der Nachprüfung vielfach als fiktiv oder massiv übertrieben herausgestellt, was aber die Bedeutung als Topos zur Illustration des Glaubenseifers noch deutlicher macht.<sup>772</sup> Dem aktiven Kampf gegen Irrglauben und für den wahren Glauben entsprach auch die aktive Mission, welche Johannes und andere Missionare betrieben, und die zum Erfolg der antichalcedonischen Gemeinden über die Reichsgrenzen hinaus in Armenien, Äthiopien und weiteren Fürstentümern entscheidend beitrug.<sup>773</sup>

Das Profil der antichalcedonischen Heiligen unterscheidet sich nur teilweise von demjenigen der chalcedonischen Heiligenviten. Tatsächlich war die Bedeutung der persönlichen Spiritualität in chalcedonischen monastischen Kreisen ebenso bedeutsam wie in antichalcedonischen. Die Märtyrer und Heiligen nahmen in der Frömmigkeit der Reichskirche ebenfalls eine wichtige Rolle ein.<sup>774</sup> Das zeigt sich daran, dass Unmengen von Reliquien nach Konstantinopel gebracht wurden. Desgleichen war der Rat von herausragenden Asketen bei chalcedonischen Bischöfen und bei den Kaisern gesucht. Die Konkurrenz um die Heiligen und Märtyrer zwischen den Lagern führte auf beiden

---

zu missionieren. Diese Mission dauerte vierzig Jahre bis 576. Johannes übernahm die Aufgabe, die Bekehrten wurden den chalcedonischen Gemeinden zugeführt. In seiner Kirchengeschichte erklärte Johannes, dass der Chalcedonismus immer noch besser sei als das Heidentum. Vgl. Joh. Eph., H. e. 111,36 f. (169 f. / lat. 125–127 Brooks). Er wandelte dabei auch sieben Synagogen in Kirchen um und bekämpfte die Montanisten in Pepuza. Vgl. auch Joh. Eph., Vitae 47 (PO18, 681).

771 Joh. Eph., Vitae 5 (PO 17, 90–93 Brooks), erzählt von einem seiner Helden, dem Asketen Sergius in Amida, wie dieser mit seinen Schülern zweimal eine jüdische Synagoge zerstörte, was allerdings auch zu Verstimmung mit seinem ebenfalls antichalcedonischen Bischof Mara führte. Dieser hielt sich aber möglichst aus der Angelegenheit heraus, da er sonst vermutlich Probleme mit der zivilen Verwaltung bekommen hätte. Sergius war ein notorischer Provokateur, der unter Maras chalcedonischem Nachfolger Abraham bar Kayli, der immerhin etwa dreißig Jahre in Amida das Amt innehatte, auch mitten in der Messe in die Kirche kam und den Bischof zu schlagen versuchte.

772 Zur Historizität der Zerstörung von Heiligtümern vgl. S. Emmel / U. Gotter / J. Hahn, „From Temple to Church“: Analysing a Late Antique phenomenon of transformation, in: Dies., From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity, Leiden, Boston 2008, 4–21.

773 Vgl. etwa V. Menze, Johannes von Ephesus und Kaiser Justinian: ein Missionar, sein Patron und eine Heidenmission im Kleinasien des 6. Jahrhunderts. In: Vom Euphrat bis zum Bosphorus: Kleinasien in der Antike: FS E. Schwertheim, hg. v. E. Winter, Bonn 2008, Bd. 2, 451–460; Van Rompay, Society and Community in the Christian East, 249–251. Bereits zu Beginn des sechsten Jahrhunderts (509), als die Konzilskritiker am stärksten waren, hatte Armenien ein miaphysitisches Bekenntnis für verbindlich erklärt.

774 Vgl. etwa Vita Marcell. 29 (312 f. Dagron).

Seiten zu einer Intensivierung und dem Ausbau der Kulte.<sup>775</sup> Ein zentraler Unterschied war aber, dass in der Reichskirche die soteriologische Heilsvermittlung klar auf den Klerus konzentriert war und die charismatischen Heilsvermittlung der Asketen stark eingeschränkt oder aber kirchlich institutionalisiert wurden. So kanalisierte der Bischof die Attraktivität des in Konstantinopel sehr bekannten und angesehenen Styliten Daniel, indem er mit Daniel zusammen eine Messe feierte und den versammelten Gläubigen die Sakramente zukommen ließ. So fand die Heilsvermittlung nicht unmittelbar über die charismatische Autorität des Heiligen statt, sondern über die Kirche. Daniel seinerseits erinnerte aufmüßige Mönche, die mit der Politik der Reichskirche und des Bischofs unzufrieden waren, daran, dass in kirchlichen Angelegenheiten die Bischöfe das Sagen hätten, sie seien die Hirten, die Mönche dagegen die Schafe.<sup>776</sup> Auch kirchenpolitisch besaßen sie keine vergleichbare Bedeutung wie die antichalcedonischen Archimandriten, die sich aktiv in die Entscheidungen der Bischöfe einbrachten und auch gehört wurden.<sup>777</sup>

Während die antichalcedonischen Gemeinden die Autorität über die spirituelle Erfahrung definierten, stand in der Reichskirche die institutionelle Hierarchie in Zentrum der Heilsvermittlung. Dazu kam, dass die chalcedonischen Bischöfe bedeutende Personen des öffentlichen Lebens waren. Sowohl ihren Funktionen und ihrem Selbstverständnis nach als auch nach ihrem sozialen und kulturellen Hintergrund standen die Bischöfe den zivilen Beamten vielfach weit näher als den Asketen.<sup>778</sup> Die zunehmenden Pflichten innerhalb der zivilen Gesellschaft verstärkten dieses Profil noch. Damit tat sich mit der Zeit auch eine größere Differenz zu den antichalcedonischen Bischöfen auf, die in der Regel einen monastischen Hintergrund hatten und in Klöstern residierten.

Dem zentralistisch-hierarchischen Modell der Reichskirche mit ihrer Ausrichtung auf den Staat und ihren zahlreichen religiösen und sozialen Funk-

775 Sophronius vom Jerusalem zeigt im siebten Jahrhundert die Konkurrenz am Heiligtum von Johannes und Cyrus von Menuthis auf. Vgl. Sophr. Hieros., *Narratio miraculorum sanc-torum Cyri et Iohannis* 36, rééd. et trad. d'après de nouveaux manuscrits par P. Bringel (PO 51), Turnhout 2008.

776 Vita Dan. (90 Delehaye): ἡμεῖς γὰρ πρόβατά ἐσμεν καὶ οὗτοι ποιμένες.

777 Das machen wiederum die zahlreichen Schreiben aus dem sechsten Jahrhundert an die Archimandriten deutlich, die um die Zustimmung zur Weihe des Paulus von Antiochia gebeten wurden oder ihre theologischen Stellungnahmen an die Bischöfe schickten. Vgl. dazu die Dokumente bei Van Roey/Allen, *Monophysites Documents*, 277–298.

778 Ab dem siebten Jahrhundert nahm auch in Konstantinopel die Anzahl der Patriarchen zu, welche aus Klöstern stammten. Allerdings nahm etwa zeitgleich auch die Zahl der Aristokraten unter den Mönchen stark zu. Vgl. Hatlie, *Monks and Monasteries*, 160 mit einer Liste in Anm. 98.

tionen innerhalb des Staates setzten die antichalcedonischen Kirchen eine bewusste Zuwendung zum Spirituellen und Jenseitigen entgegen, wie Johannes von Tella sie in seinem Glaubenszeugnis beschworen hat. Durch die Abdrängung der antichalcedonischen Kirchen aus dem öffentlichen Leben intensivierte sich die Ausrichtung als Gegenpol zur zivilen Gesellschaft. Der Konflikt um das Konzil von Chalcedon führte so zu einer Ausdifferenzierung in unterschiedliche kirchliche Modelle, die über die theologischen Fragen hinaus eine Annäherung erschwerten.

# Schluss: Das Konzil und seine ekklesiologischen Folgen

Die Untersuchung hat gezeigt, wie das Konzil von Chalcedon die Gestalt, Struktur und die Wahrnehmung der Kirche stark beeinflusst hat. Das Konzil steht damit nicht nur für eine äußerst wirkmächtige Glaubensdefinition, sondern auch für entscheidende strukturelle Änderungen in der Kirche und die Organisation der Kirche als einer rechtlich verfassten Institution, deren Entwicklung im Rahmen festgelegter Normen stattzufinden hatte. Als einzelnes Ereignis hat das Konzil verschiedene längerfristige Entwicklungen und Konflikte aufgegriffen und geformt und ihnen eine neue Ausrichtung gegeben. Das Konzil ist dadurch zu weit mehr geworden als einem einzelnen Ereignis. Es wurde zum Synonym für eine bestimmte Form von Kirche und von Theologie.

Von Beginn an wurden die Konflikte, welche zum Konzil geführt hatten, nicht nur als theologische Fragen begriffen, sondern – besonders vom Kaiser – als Folgen innerkirchlicher Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Akteuren wahrgenommen und entsprechend bearbeitet.<sup>1</sup> Neben der Konkurrenz der Metropolen enthielten auch die innergemeindliche Hierarchien und Differenzen viel Konfliktpotential zwischen Bischöfen, Klerikern und Mönchen und zogen etwa im Falle von Ibas von Edessa und Flavian von Konstantinopel weite Kreise mit ein. Auf Vorgabe des Kaisers erarbeiteten die Bischöfe in der Revision der Urteile und Beschlüsse von Ephesus (449) am Konzil nicht nur Antworten und Urteile auf die Appellationen, sondern suchten nach verbindlichen Regelungen, um künftig Konflikte durch strukturelle Regelungen zu vermeiden. Dazu gehörten insbesondere eine hierarchische Ordnung der Lokalkirchen unter dem Bischof und die Anordnung, dass nur ein Bischof oder Metropolit innerhalb des jeweiligen Territoriums amten dürfe.<sup>2</sup> Zugleich wurde mit der Festschreibung der Appellationsinstanzen die gesamtkirchliche Hierarchie gefestigt und mit der Anerkennung der Heimsynode ein Instrument gefördert, das die kirchenpolitische Zentralisierung in Konstantinopel entscheidend förderte. Allerdings wirkten den zentralisierenden Kräften auch zentrifugale Kräfte entgegen, die sich gegen die Zentralisation der Entscheidungsgewalt in Konstantinopel zur Wehr setzten. In einigen Gegenden wurde dieses ekklesiologische Modell und damit auch das Konzil grundsätzlich abgelehnt. Kritik an

---

<sup>1</sup> Vgl. Kap. 1.

<sup>2</sup> Vgl. Kan. 10; 12; 17.



der engen Verflechtung des Klerus mit dem Beamtenapparat wurde im Osten speziell aus monastischen Kreisen laut, die den Widerstand gegen das Konzil entscheidend trugen.

Während die Reichskirche durch die gemeinsame Durchsetzung des Konzils zu einer intensivierten Verflechtung von Kirche und Staat gelangte, entwickelten Päpste wie Gelasius unter anderen politischen Voraussetzungen und unter dem Einfluss von Werken wie Augustins *De civitate Dei* eine sehr viel kritischere Wahrnehmung der Beziehung von Kirche und Staat. Das Verhältnis zum Westen entwickelte sich parallel zu den politischen Verhältnissen auseinander, wobei die verschiedenen Konzeptionen von Kirche und Staat einerseits und der obersten kirchlichen Instanz andererseits durch die Konflikte um das Konzil entscheidende Ausprägungen erhielten.

Ein weiterer Konfliktpunkt zwischen Ost und West war der unterschiedliche Zugang zu den Konzilsbeschlüssen. Im Osten dominierte eine relativ freie Umsetzung des Konzils und seiner Beschlüsse. Bereits am Konzil bestand eine gewisse Diskrepanz zwischen der Vehemenz, mit der auf die Kanones verwiesen wurde, und der Freiheit, mit der sie interpretiert wurden. Angesichts der offenen Widerstände gegen das Konzil wurde die Glaubensdefinition vielerorts hauptsächlich für die Ausgrenzung der militanten Konzilsgegner eingesetzt, ohne die Definition jedoch aktiv als Glaubensnorm zu propagieren. Auch die Kaiser waren zu Zugeständnissen bereit, um den Frieden zu wahren. In Rom entwickelte sich dagegen relativ rasch ein Verständnis der Glaubensdefinition als zentrales Glaubensdokument der Kirche, dessen Missachtung den Kirchenausschluss nach sich zog.

Widerspruch gegen das Konzil regte sich auf regionaler und lokaler Ebene, wobei sich die Kritikpunkte am Konzil teilweise erheblich unterschieden. In Syrien überwogen die Widerstände des Mönchtums an der bischöflichen Amtskirche, welche die Freiheit der Asketen und ihre Charismen einschränkte und am Ausschluss der lokalen Traditionen. Dazu sahen sich Teile der Bevölkerung vom Staat und der Reichskirche angesichts der persischen Bedrohungen im Stich gelassen und strebten nach mehr regionaler Autonomie und Verbündeten auch außerhalb des Reichs.<sup>3</sup> In Alexandria und Ägypten waren die Widerstände gegen die zentralistische Fremdbestimmung durch die Vorgabe eines als häretisch wahrgenommenen Glaubens und die fremdbestimmte Einsetzung chalcedonischer Reichsbischöfe im ersten Moment entscheidender. In beiden Gegenden waren die Mönche die wichtigsten Träger des Widerstandes und verbalisierten bestehende Konflikte mit der Amtskirche über den Wider-

---

3 Vgl. dazu besonders Wood, *We have no king*.

stand am Konzil und seinen Beschlüssen. Der Widerstand gegen das Konzil ermöglichte es, den bestehenden Autoritätskonflikt zwischen Bischöfen und Mönchen, der durch die konziliare Gesetzgebung verschärft worden war, auf einer überindividuellen Ebene zu thematisieren als Widerstand einer ganzen Gruppe gegen ein bestimmtes Gremium und eine spezifische Entscheidung. Die Widerstände aus Rom konzentrierten sich auf die enge Anbindung an die kaiserliche Macht durch die Beförderung von Konstantinopel sowie die Ausrichtung der Kirchenpolitik an der pragmatischen Religionspolitik der Kaiser. In Jerusalem und Palästina gelang es nach ersten heftigen Reaktionen, durch die enge Zusammenarbeit von Bischöfen und Mönchen zu einer weitgehenden Akzeptanz des kirchlichen Modells von Chalcedon und seiner Theologie zu kommen. Die Hauptstadt selbst konnte durch den Zuwachs an Einfluss und Prestige durch das Konzil sowie eine Mischung aus Toleranz und Ausgrenzung gegenüber Dissidenten die Kritik am Konzil immer schwach halten, nicht zuletzt, weil das Ansehen des Kaisers und sein persönliches Eintreten für das Konzil sehr entscheidend waren.

Die Glaubensdefinition als Hauptprodukt des Konzils<sup>4</sup> wurde im Osten vor allem als Rechtsinstrument verstanden, welches theologische Streitigkeiten regeln und die Bedingungen für die Anerkennung der Orthodoxie umstrittener Personen klären sollte. Die Glaubensdefinition war weder als innovativer theologischer Entwurf gedacht noch für liturgische Zwecke oder den gelebten Glauben der Kirche bestimmt, sondern zur Überprüfung der Orthodoxie und Amtsfähigkeit von Bischöfen, Klerikern und Archimandriten. Diese funktionale Bedeutung zur Abwehr von Irrlehren wurde von den Bischöfen in der Einleitung zur Definition hervorgehoben, um deutlich zu machen, dass die Definition nicht in Konkurrenz zum Nicaenum gestellt wurde.

Trotz diesem Verständnis führte das Konzil zur Aufwertung der Beschlüsse ökumenischer Konzile und die Geistinspiration wurde den Beschlüssen und Kanones des Konzils zugeschrieben.<sup>5</sup> Damit relativierte sich der Sonderstatus, den man seit Ephesus (431) Nicaea zugesprochen hatte, zugunsten einer Aufwertung des ökumenischen Konzils als einer vom Geist geleiteten Normierungsinstanz der Kirche. Die Kirche gestaltete sich gemäß dem Konzil als eine Institution, deren Normen Heiligkeit und Verbindlichkeit zugeschrieben wurden, so dass sie offiziell weder durch andere Konzile noch durch einzelne Mitglieder verhandelbar waren. Die Verwendung des Begriffs Kanon für Konzilsbeschlüsse kann als Zeichen für die zunehmende Gleichsetzung der Autorität

---

4 Vgl. oben, Kap. 3.2.

5 Vgl. dazu oben, Kap. 3.2.

hinter den theologischen und den strukturell-praktischen Normierungen gesehen werden.<sup>6</sup> In der Betonung, dass die Glaubensdefinition und die Kanones direkt vom Geist bestimmt seien, klingt die neue Bedeutung des Konzils als Normierungsinstrument an. Leo von Rom und Dioscur betonten beide, dass jeder, welcher dem Nicaenum oder den Kanones widerspreche, sich wider den Geist versündige. Trotzdem fand beständig eine Aneignung und Adaption der überlieferten Traditionen und Normen angesichts unterschiedlicher Kontexte und Bedürfnisse statt.

Die theologische Rezeption der Glaubensdefinition vollzog sich schrittweise.<sup>7</sup> In einer ersten Phase wurde von den Kritikern die Übereinstimmung der zentralen Formel der „zwei Naturen in einer Person und Hypostase“ mit vergleichbaren Äußerungen von Nestorius aufgezeigt, während die Befürworter die Übereinstimmung der Formel mit Äußerungen Cyrills aufzeigten. Zu diesem Zweck entstanden verschiedene Florilegiensammlungen, welche die Übereinstimmung der Formel mit den jeweiligen Autoritäten aufzeigte. In der Zeit der Geltung des *Henoticons* (482–518), wo vom Einsatz der Glaubensdefinition abgesehen wurde, verschob sich die theologische Profilierung auf andere Ebenen. Petrus Fullo führte in Antiochia liturgische Neuerungen wie die Rezipitation des Nicaenums in der Liturgie und eine theopaschitische Erweiterung des Trishagions ein. Mit der kritischen Diskussion des Florilegs diphysitischer Passagen von Cyrill durch Severus von Antiochia setzten zu Beginn des sechsten Jahrhunderts verschiedene Bemühungen von Seiten der Verteidiger der Glaubensdefinition ein, um die Übereinstimmung der Glaubensdefinition mit der Betonung des einen Subjekts bei Cyrill und der Formel der einen inkarnierten Natur des Logos aufzuzeigen. Im Laufe der nächsten Jahrzehnte wurde einerseits der Begriff der Hypostase klarer von den Begriffen „Natur“ und „Person“ abgegrenzt und mit einer eigenen Bedeutung gefüllt als das, was für sich selbst existiert und die Eigenschaften der Natur in einem Individuum konkretisiert. Dazu wurde die Einheit des Subjekts von der Inkarnation über das Leiden und den Tod hervorgehoben und damit ein Hauptanliegen von Cyrill aktiv rezipiert, ohne dessen Vereinigung der Naturen zu einer zu übernehmen. Allerdings führten diese begrifflichen Klärungen der Formel und ihre Annäherung an das Konzept Cyrills keine Einigung mit den Konzilskritikern mehr herbei, die seit 519 ihre Ämter verloren hatten und 536 auch als Häretiker verurteilt worden waren.

Obwohl die Beschlüsse des Konzils in vielen Bereichen nur kleine Weiterentwicklungen darstellten, zeigt sich in der Konzentration der einzelnen Bestim-

<sup>6</sup> So Ohme, *Kanon ekklesiastikos*, 582.

<sup>7</sup> Vgl. Kap. 5.3.

mungen ein neuer Kirchentypus. Die starke Anbindung an den Staat, die Verpflichtung auf das Kirchenrecht, die zentrale Verwaltung und Führung durch das Konzil oder die Heimsynode in Konstantinopel, die steigende Bedeutung der kirchlichen Beamten und die prominente Stellung der Bischöfe (besonders der Patriarchen und Metropolen) sind alles Teilaspekte einer Kirchenform, die wenig Raum für das charismatische Kirchenverständnis der Mönche und anderer Teile der Bevölkerung ließen und so neue Konflikte hervorrief. In der Etablierung der neuen Normen und Strukturen nahmen die staatlichen Interessen und Eingriffe eine wichtige Rolle ein. Die enge Verbindung von Kirche und Staat war in Chalcedon nirgends explizit festgelegt oder reflektiert worden, sie bestimmte aber sowohl den Ablauf des Konzils als auch seine Umsetzung in der Folgezeit. Darüber hinaus näherten sich der Beamtenapparat des Staates und die kirchliche Verwaltung personell und strukturell weiter an. Wenn man die Entwicklung von Nicaea her betrachtet, veränderte sich nicht so sehr die Beziehung der Kaiser zur Kirche – zahlreiche Interventionen des Kaisers lassen sich in vergleichbarer Form bereits im vierten Jahrhundert nachweisen – vielmehr haben sich die Kaiser ein Gegenüber geschaffen, das eine weitgehende Durchlässigkeit zwischen Staatsapparat und Kirche garantierte durch vergleichbare administrative Stellen (etwa dem Amt des *defensor*, das nach staatlichem Vorbild auch in der Kirche etabliert wurde) und Vorgehensweisen.

Die Bedeutung der Konflikte und die unüberwindbaren Gräben zwischen Konzilsgegnern und Konzilsbefürwortern könnten den Eindruck erwecken, das Konzil habe für mehr Uneinigkeit als zuvor gesorgt. Das ist allerdings nur eine Seite. Den Gräben, die sich zwischen Befürwortern und Kritikern des Konzils auftaten, stand eine Vereinheitlichung innerhalb der Reichskirche gegenüber, welche neben dem Glauben auch die kirchlichen Strukturen umfasste. Diese Vereinheitlichung der Kirche durch einheitliche Regeln und Normen lehnte sich eng an das Konzept des römischen Imperiums an, das über das römische Recht, den Verwaltungsapparat, das Militär und die Integrationsfigur des Kaisers zusammengehalten wurde. Wie im Reich fand auch in der Kirche die Umsetzung des Ziels auf der Ebene der Verwaltung (Bischöfe) statt. Die Bischöfe wurden auf ein kosmopolitisches Konzept der Kirche mit einheitlichen Normen und Traditionen verpflichtet und sollten dieses in den Provinzen und Gemeinden verwirklichen. Allerdings wurde damit eine Reaktion hervorgerufen, welche – unterstützt durch die politischen Entwicklungen mit den Verschiebungen der Reichsgrenzen – anstelle einer vereinheitlichten Beamtenkirche die regionalen Sprachen, Heiligen und Praktiken betonten. Die Tatsache, dass die Konflikte nicht nur theologischer Art waren, erklärt den mangelnden Erfolg aller Einigungsversuche, welche über eine theologische Formel die Differenzen zwischen Konzilsbefürwortern und Gegnern überbrücken wollten und

Fragen wie die Kritik an der Amtskirche oder die Bedeutung regionaler Traditionen außer Acht ließen. Auch wurden die Gegner nur sporadisch in die Einigungsversuche einbezogen, oft einfach unterdrückt oder verfolgt, während eine stabile Konfliktlösung den Einbezug der divergierenden Minderheiten voraussetzt.

Die Auseinanderentwicklung war maßgeblich geprägt durch die politischen, gesellschaftlichen und auch (in dieser Untersuchung nur am Rande erwähnt) wirtschaftlichen Entwicklungen, welche durch ähnlich gegenläufige Entwicklungen geprägt waren: einerseits die Zentralisierung mit der Abwanderung der ehemaligen lokalen Eliten der Kurialen in die Hauptstadt und die staatliche Administration und andererseits die daraus folgende verstärkte Autonomie der regionalen Landbevölkerung und das zunehmende regionale Selbstbewusstsein mit der Kritik an der Zentralverwaltung in Kirche und Staat. Der kosmopolitischen Elite des Staates stand eine selbstbewusste lokale Elite gegenüber, die sich nur teilweise mit den Zielen des Staates identifizierte und stärker auf regionale Interessen pochte. Das Konzil und die Reaktionen darauf widerspiegeln damit auch gesamtgesellschaftliche Prozesse. Das Konzil von Chalcedon steht für eine Umbruchphase in der Kirche und im Reich, wo zu einer umstrittenen Glaubensdefinition auch unterschiedliche Erwartungen an die Struktur der Kirche und das Verhältnis der Kirche zum Staat dazu führten, so dass die verschiedenen kirchlichen Modelle als nicht mehr kompatibel erachtet wurden.<sup>8</sup> Dabei war nur ein Teil der Faktoren durch das Reich und die Reichskirche kontrollierbar, weil die Spaltung eingebettet war in eine Umbruchphase und Aufspaltung des gesamten Reiches durch innere und äußere Kräfte.

---

8 Dieser Bruch fand auch zwischen Ost und West statt, selbst wenn er nur zeitweise im Acacianischen Schisma offen vollzogen wurde. Vgl. dazu besonders de Vries zur Struktur der Kirche.



# Bibliographie

## Primär-Quellen

- Acta Conciliorum Oecumenicorum, Series prima, I–II, ed. E. Schwartz, Berlin 1927 ff.  
Übersetzungen: Ephèse et Chalcédoine, Actes des conciles (Textes, Dossiers, Documents 6), traduits par A.J. Festugière, Paris 1982; The Acts of the Council of Chalcedon, 3 vols., translated and with an introduction by R. Price / M. Gaddis, reprinted with minor corrections (TTH 45), Liverpool 2007 (Erstausgabe 2005).
- Acta Conciliorum Oecumenicorum IV: Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum (ACO IV), ed. J. Straub, Berlin 1971.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum, Series secunda: Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (ACO Series secunda II,4), ed. H. Ohme, R. Riedinger, Berlin 1990–2013.
- Acta Sancti Timothei, ed. H. Usener, Bonn 1877. A. Lipsius / M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha, Leipzig 1891–1904, (Nachdruck Hildesheim 1972).
- Acta Sanctorum Aprilis Tomus Primus, ed. G. Henskens / D. Papebroch / J. Carnandet, Paris – Rom 1866 (Erstausgabe Antwerpen 1675).
- Akten der Konferenz von Karthago 411: Actes de la Conférence de Carthage en 411, vols. 1–4, éd. par S. Lancel (SC 194; 195; 224; 373), Paris 1972–1991.
- Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449: Syrisch mit G. Hoffmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen, hg. v. J. Flemming, Berlin 1917.
- Akten der Synode von Konstantinopel 450: P. Mouterde, Fragments d'actes d'un synode tenu à Constantinople en 450, in: Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth 15 (1930/31), 35–50.
- Ambrosius, epistulae: Sancti Ambrosii Opera, pars decima, epistularum liber x, ed. M. Zelzer (CSEL 82,3), Wien 1982.
- Athanasius, Epistula ad Epictetum: Athanasii epistula ad Epictetum, ed. G. Ludwig, Jena 1911, 3–18.
- Athanasius, Apologia de fuga sua: Athanase d'Alexandrie. Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite. Introduction, texte critique, traduction et notes par J.M. Szymusiak (SC 56), Paris 1958.
- Athanasius, Epistula ad Dracontium, Athanasius Werke 11: Die „Apologien“, ed. H.-C. Brennecke / U. Heil / A. von Stockhausen, Berlin – New York 2006, 314–321.
- Augustinus, De opere monachorum: Augustini opera 5,3, ed. J. Zycha (CSEL 41), Wien 1900.
- Barhabbesabba, Historia: Barhabbesabba Arbaia, Historia, ed. F. Nau (PO 9), Paris 1913, 490–631.
- Basilius v. Caesarea, epistulae: Saint Basile. Lettres, 3 vols., éd. par Y. Courtonne, Paris 1957–1966.

- Besa, Vita Sinuthii, in: Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia, I. Sinuthii Vita Bohairice, ed. J. Leipoldt / E.W. Crum (CSCO 41), Leuven 1906.
- Callinicus, Vita Hypatii: Vie d'Hypatios. Introduction, texte critique, trad. et notes par G.J.M. Bartelink (SC 177), Paris 1972.
- Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum hg. und übersetzt von J.-B. Chabot / R. Hespel (CSCO 91; 104; 121; 507), Paris – Leuven 1927–1989.
- Chronica minora III,4, ed. W. Brooks (CSCO 3), Louvain 1904.
- Chronicon Paschale, ed. L. Dindorf (CSHB), Bonn 1832. Engl. Übersetzung: Chronicon Paschale, 284–628AD, transl. with notes and introd. by M. Whitby and M. Whitby (TTH7), Liverpool 1989.
- Codification canonique orientale (CCO) Fonti, Fasciolo IX: P.-P. Joannou, Dicipline générale antique (11e–1Xe s.). 1,1: Les canons des conciles oecuméniques (11e–1Xe s.); 1,2: Les canons des synodes particuliers (Ive–1Xe s.); 11: Les canons des pères grecs, 111: Index, Rome – Grottaferrata 1962–1964.
- Corpus Iuris Civilis (CIC), ed. P. Krüger, Berlin <sup>11</sup>1954. Corpus iuris civilis: Text und Übersetzung: auf der Grundlage der von Th. Mommsen / P. Krüger besorgten Textausgaben, O. Behrends u.a. 1990– / Erstauflage Berlin 1877.
- Codex Theodosianus (CT) 3 Bde., ed. Th. Mommsen / P. Krüger, Nachdruck der Auflage von 1904–1905, Hildesheim 2006.
- Codex vaticanus graecus 1431. Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos, ed. E. Schwartz (ABAW.PH 32,6), München 1927.
- Collectio avellana (Coll. Av): Epistulae imperatorum pontificum aliorum: inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae: Avellana quae dicitur collectio, ed. O. Günther (CSEL 35,1–2), Prag – Wien – Leipzig 1895–1898.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta Bd 1: Konzilien des ersten Jahrtausends, hg.v. J. Wohlmuth, Paderborn <sup>3</sup>1973.
- Constitutiones apostolicae: Les constitutions apostoliques, 3 Bde., introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger (SC 320; 329; 336), Paris 1985–1987.
- Cyrill von Alexandria, Contra Iulianum: Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien. Texte, traduction et notes par P. Burguière / P. Évieu (SC 322), Paris 1985.
- Cyrill von Scythopolis, Vitae: Kyrillos von Skythopolis (TU 49,2), ed. E. Schwartz, Leipzig 1939.
- Dekrete der ökumenischen Konzilien, hg.v. J. Wohlmuth / G. Alberigo / H. Jedin, 3 Bde., Paderborn u.a. 1998–2002.
- Dio Chrysostomus, Orationes: Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, 2 Bde., hg. von J. von Arnim, Berlin 1893 und 1896.
- Doctrina Addai: The Doctrine of Addai, ed. and trans. G. Phillis, London 1876, reprinted with a new translation by G. Howard, Ann Arbor 1981. Deutsch: De imagine Edes-sena: Das Christusbild von Edessa, Text: dt., gr. und lat., hg.v. V.M. Illert (FC 45), Turnhout 2007.



- Documenta ad origines monophysitarum illustrandas, ed. J.-B. Chabot, 2 Bde. (CSCO 17; 103), Paris 1907–1933.
- Epiphanius, Panarion: Epiphanius I: Ancoratus und Panarion haer. 1–33, korr., um ein Nachw. erw. Nachdr. der Ausg. Leipzig 1915 ed. K. Holl, bearb. durch Collatz/Bergmann (GCS.NF 10), Berlin 2013; Epiphanius II: Panarion haer. 34–64, ed. K. Holl (1922), hg. v. J. Dummer (GCS 31), Berlin 2010 (Nachdr. von 1980); Epiphanius III: Panarion haer. 65–80. De fide, ed. K. Holl (1933), hg. v. J. Dummer (GCS 37), Berlin 2011 (Nachdruck von 1985) sowie ein Registerband Epiphanius IV Register zu den Bänden I–III (Ancoratus, Panarion haer. 1–80 und De fide) bearb. v. C.-F. Collatz / A. Rattmann unter Mitarb. v. M. Döhler / D. Hollnagel / C. Marksches, Text u. Material z. Interpr. v. K. Holl (GCS.NF 13), Berlin 2011.
- Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II, ed. A. Thiel, Braunsberg 1868.
- Evagrius, Historia ecclesiastica, ed. J. Bidez / L. Parmentier, Amsterdam 1964 / Évangile scholastique. Historie ecclésiastique (SC 542; 566) Paris 2011–2014. Engl. Übersetzung: M. Whitby, The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus (TTH 33), Liverpool 2000.
- Facundus v. Hermiane, Pro defensione trium capitulorum, ed. I.-M. Clément / R. Vanderplaetse (CChr.SL 90A), Turnhout 1974.
- Ferrandus von Karthago, Epistulae, Patrologia Latina 67.
- Florilegia: Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique, éd. R. Hespel (Bibliothèque du Museon 37), Louvain 1955.
- Gelasius von Cyzicus, Kirchengeschichte, ed. M. Heinemann / G. Loeschcke (GCS 28), Leipzig 1918.
- Gesta apud Zenophilum, ed. M.J. Routh (Reliquiae Sacrae), Oxford 21846.
- Gregor v. Nazianz, Epistulae: Saint Grégoire de Nazianze. Lettres, 2 vols., texte et traduction, ed. P. Gallay, Paris 1964–1967.
- Epistulae theologicae: Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques, ed. P. Gallay (SC 208), Paris 1974.
- Gregor von Nyssa, Epistulae, ed. G. Pasquali (Gregorii Nysseni opera = GNO 8,2), Leiden 21959.
- Gregor von Nyssa, Antirrheticus adversus Apollinarium, ed. F. Mueller (GNO 3,1), Leiden 1958, 131–233.
- Gregor von Nyssa, Oratio funebris in Meletium, ed. A. Spira (GNO 9,1), Leiden 1967, 441–457.
- Gregor von Nyssa, De deitate filii et spiritus sancti, ed. E. Rhein (GNO 10,2), Leiden u. a. 1996, 5–44.
- Gregor, Thaumaturgus, In Origenem oratio panegyrica: Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire, ed. und frz. Übersetzung H. Crouzel (SC 148), Paris 1969.

- Gregor von Tours, *Historia Francorum: Gregorii Turonensis Opera. Teil 1: Libri historiarum x*, ed. Bruno Krusch / Wilhelm Levison (*Scriptores rerum Merovingicarum* 1,1), Hannover 1937.
- Hieronymus, *Ad Eustochium: Epistulae 1–70*, ed. I. Hilberg Wien 1910/1918; editio altera supplementis aucta, M. Kamptner (*CSEL* 54), Wien 1996.
- Hilarius, *De synodis*, *Patrologia Latina* 10.
- Historia monachorum in Aegypto*: édition critique du texte grec et traduction annotée par A.-J. Festugière (*Subsidia hagiographica* 53), Bruxelles 1971.
- Irenaeus, *Adversus haereses: Irénée de Lyon, Contre les hérésies livres 5*, ed. A. Rousseau / J. Doutreleau / Ch. Mercier (*SC* 263; 293; 210; 100; 152), Paris 1965–1982.
- Isaiah v. Gaza, *Asceticon: Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe* (*CSCO* 294, *CSCO Script. Syri* 120–123), éd. par R. Draguet, Louvain 1968.
- Jacob v. Sarug, *Epistulae: Iacobi Sarugenseis Epistulae quotquot supersunt*, ed. G. Olinde (*CSCO* 11,45 *Script. Syri* 57), Louvain 1937. Frz. Übersetzung: M. Albert, *Les Lettres de Jacques de Saroug (Patrimoine Syriaque 3)*, Kaslik 2004.
- Johannes Cassian, *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, ed. M. Petschenig / G. Kreuz, editio altera supplementis aucta (*CSEL* 17), Wien 2004.
- Johannes Cassian, *Collationes*, ed. M. Petschenig / G. Kreuz, editio altera supplementis aucta (*CSEL* 13), Wien 2004.
- Johannes Chrysostomus: *In epistulam ad Philippenses*, *Patrologia Graeca* 62, 177–298.
- Johannes Chrysostomus: *De eleemosyna*, *Patrologia Graeca* 51, 261–272.
- Johannes von Caesarea (Grammaticus), *Apologia Concilii Chalcedonensis: Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt*, ed. M. Richard (*CChr. SG* 1), Leuven 1997, 1–58.
- Johannes von Ephesus, *Vitae: John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, ed. and translation E.W. Brooks (*PO* 17–19), Paris 1923–1925.
- Johannes von Ephesus, *Historia ecclesiastica pars tertia*, ed. and transl. (lat.) E.W. Brooks (*CSCO Scr. Syr.* 54–55), Louvain 1952. Engl. Übersetzung: R. Payne Smith, *The Third Part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus*, Oxford 1860.
- Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi; Vita Theodosii, Vita monachi Romanus: John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, edited, translated with introduction and notes by C. Horn / R. Phenix Jr. (*WGRW* 24), Atlanta – Leiden 2008.
- Johannes Rufus, *Plerophoriae: Jean Rufus, Plérphories, texte et trad.* F. Nau (*PO* 8), Paris 1912.
- Johannes von Tella, *Confessio: John of Tella's Profession of Faith. The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, ed. V. Menze / K. Akalin (*TeCLA* 25), Piscataway 2009.
- Julian: *Iulianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen*, ed. von J.G.E. Hoffmann, Leiden 1880 und mit einer englischen Übersetzung versehen von H. Gollancz, *Julian the*

- Apostate. Now Translated for the First Time from the Syriac Original Oxford, 1928.  
The Julian Romance. A New English Translation, ed. and translated by M. Sokoloff (TeCLA 49), Piscataway 2016.
- Leo epistulae: ACO II,4 und PL 54, 531–1506.
- Leo epistulae: ACO II, Sermones, ed. P. Chavassee (CChr.SL 138), Turnhout 1973.
- Leontius v. Byzanz: B. Daley, Leontius of Byzantium: A Critical Edition of His Works, with Prolegomena, Oxford 1979 / B. Daley, Leontius of Byzantium. Complete Works (OECT), Oxford 2017.
- Leontius v. Jerusalem, Contra Monophysitas und Testimonia Sanctorum: Leontius of Jerusalem: Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae, ed. and translated by P.T.R. Gray, Oxford 2006.
- Leontius Scholasticus, De sectis, Patrologia Graeca 86A, 1193–1268.
- Libanius, orationes: Libanii opera (LO), vols. 1–4, ed. R. Förster, Leipzig 1903–1908 (repr. Hildesheim 1997).
- Liberatus von Karthago, Breviarium: ACO II,5, 98–141.
- Marcellinus Comes, Chronicon: Chronica Minora II, ed. Th. Mommsen (MGH AA II), Berlin 1894 Nachdruck München 1981, 37–109.
- Maxentius, Opuscula: Maxentii aliorumque Scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae Urbis Episcopi Opuscula, ed. F. Glorie (CChr.SL 85A), Turnhout 1978.
- Michael Syrus, Chronicon: Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche, texte et trad. par J.-B. Chabot, Paris 1899–1924.
- Nestorius, Fragmente: F. Loofs, Nestoriana: die Fragmente des Nestorius, Halle (Saale) 1905.
- Nestorius, ad Cosmam, texte et trad., F. Nau (PO 13), Paris, 275–286.
- Nestorius, Liber Heraclides: Le livre d'Heraclide de Damas, éd. par P. Bedjan, trad. par F. Nau, Letouzey 1910.
- Nilus v. Ancyra, epistulae: Patrologia Graeca 79, 56–582.
- Nilus v. Ancyra, De voluntaria paupertate: Patrologia Graeca 79, 967–1060.
- Novellae constitutiones imperatorum Theodosii II., Valentiniani III., Maximi, Maioriani, Severi, Anthemii, ed. G.F. Haenel, Bonn 1844.
- Orakel von Baalbek: The Oracle of Baalbek: the Tiburtine Sibyl in Greek Dress, ed. and transl. P.J. Alexander, Washington 1967.
- Pelagius, In defensione Trium Capitulorum: Pelagii diaconi ecclesiae romanae In defensione Trium Capitulorum, ed. R. Devresse (Studi e testi 57), Città del Vaticano 1932.
- Philostorgius, Historia ecclesiastica, ed. J. Bidez, bearbeitet von F. Winkelmann (GCS), Berlin 31981.
- Philoxenus von Mabug: Explication de toutes les hérésies par Mar Xénaïas: textes monophysites xvii, texte et traduction F. Nau (PO 13), Paris 1907, 248–251.
- Philoxenus von Mabug: Explication de toutes les hérésies par Mar Xénaïas: textes

- monophysites xvii, Philoxène de Mabbog. Lettre aux moines de Senoun, éd. par A. de Halleux (CSCO 231–232, Syr. 98–99), Leuven, 1963.
- Philoxenus von Mabug: Explication de toutes les hérésies par Mar Xénaïas: textes monophysites xvii, *Epistulae: Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbug* (485–519), ed. and trans. A.A. Vaschalde, Rom 1902, 93–105.
- Photius, *Syntagma canonum*, *Patrologia Graeca* 104, 441–976.
- Proclus, *Homiliae: Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, Hom. 1–5, Texts and Translations by N. Constan (SVigChr 66), Leiden 2003.
- Proclus, Hom. 24 *In nativitatem Domini*: Ch. Martin, Un florilège grec d'homélies christologiques des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles sur la nativité (Paris. Gr. 1491), Le Muséon 54 (1941), 17–57.
- Proclus, *Homilia De dogmate incarnationis*: Ch. Martin, Un florilège grec d'homélies christologiques des ive et ve siècles sur la Nativité (Paris. gr. 1491), Le Muséon 54 (1941), 44–48.
- Procopius, *De bellis: Procopii Caesariensis opera omnia* 1–2, ed. J. Haury, Leipzig 1962–1963.
- Procopius, *Historia quae dicitur arcana: Procopii Caesariensis opera omnia* 3, ed. J. Haury, Leipzig 2001.
- Prosper von Aquitanien, *Epistula ad Augustinum* (Augustinus, ep. 225), *Augustinus opera*: S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae 4, ed. A. Goldbacher (CSEL 57), Wien 1911.
- Pseudo Dionysius von Tell-Mahre: *Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* I, ed. I.B. Chabot (CSCO 91=SS 3.1, lat. CSCO 121), Louvain 1949. *Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* II, ed. I.B. Chabot (CSCO 104=SS 3.2), Louvain 1933, frz. trad. R. Hespel (CSCO 507 SS 213), Louvain 1989.
- Pseudo-Joshua Stylites, *Chronicon: Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, vol. 1, ed. J.-B. Chabot (CSCO Scr. Syr. 43), Louvain 1927, 235–316. Engl. Übersetzung: J. Watt / F. Trombley, *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite* (TTH 32), Liverpool 2000.
- Pseudo-Zacharias, *Chronica: Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscrita*, 4 Bde., text and transl. W. Brooks (CSCO Scr. Syr. 38f. 41f. / CSCO 83f. 87f.), Paris 1919–1924. Englische Teilübersetzung: *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, ed. G. Greatrex, translated by R.R. Phenix / C.B. Horn, with contributions by S.P. Brock / W. Witakowski (TTH 55), Liverpool 2011.
- Rabbula, *Canones*: S. Ephraemi Syri, *Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, e codicibus Syriacis manuscriptis in Museo Britannico et Bibliotheca Bodleiana asservatis primus edidit* (1865), ed. J. Overbeck, Oxford 1865.
- Rabbula, *Corpus*: R.R. Phenix Jr. / C. Horn, *The Rabbula Corpus, Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, Canons, and Hymns*, Atlanta 2017.
- Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum* 1198 ed. Ph. Jaffé, Leipzig 1885–1888 (Nachdruck Graz 1956).

- Regula magistri: La Règle du Maître, éd. pa A. de Vogué (SC 105–106), Paris 1964–1965.
- Severus von Antiochia, Epistulae: A Collection of Letters of Severus of Antioch, from numerous syriac manuscripts, 2 fasc. ed. and transl. E.W. Brooks (PO 12; 14), Paris 1919–1920.
- Severus von Antiochia, Hymnen: Edition und Übersetzung W. Brooks (PO 7), Paris 1911.
- Severus von Antiochia, Philalethes: Le Philalèthe, texte et trad. R. Hespel; (CSCO 119; 120; syr. 64; 65), Louvain 1949.
- Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia I–IV, CSCO, ed. J. Leipoldt / W. Crum, Louvain 1906–1913. Besa: Life of Shenoute, transl. by D.N. Bell (Cistercian Studies 73), Kalamazoo 1983.
- Socrates, Historia ecclesiastica: Kirchengeschichte, ed. G.C. Hansen (GCS.NF 1), Berlin 1995.
- Sophronius v. Jerusalem, Narratio miraculorum sanctorum Cyri et Iohannis: Sophrone de Jérusalem, Panégyrique des saints Cyr et Jean, rééd. et trad. d'après de nouveaux manuscrits par P. Bringel (PO 51), Turnhout 2008.
- Sozomenus, Historia ecclesiastica: Kirchengeschichte, ed. J. Bidez / G.C. Hansen (GCS.NF 2), Berlin 1995.
- Syntagma XIV titulorum. Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem palaeo-slovenicam: adjecto textu graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato, ed. V.N. Benešević, St. Petersburg 1906.
- Tertullian, Adversus omnes haereses, ed. E. Kroymann (CSEL 47), Wien 1942.
- Textes monophysites: Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne, ed. F. Nau (PO 13), Paris 1919.
- Theodor Lector, Epitome: Theodor Anagnostes, Kirchengeschichte, ed. G.C. Hansen (GCS.NF 3), Berlin 1995.
- Theodor v. Mopsuestia, Homiliae catecheticae: Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, éd. par R. Tonneau / R. Devresse (StT 145), Rom 1949.
- Theodor v. Mopsuestia, Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca e codicibus Musei Britannici Nitriacis, ed. E. Sachau, Leipzig 1869.
- Theodor v. Mopsuestia, De incarnatione: Theodor von Mopsuestia, De incarnatione: Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente, einschliesslich Textausgabe, ed. T. Jansen (PTS 65), Berlin 2009.
- Theodoret v. Cyrus, Historia ecclesiastica: Kirchengeschichte, ed. L. Parmentier / G.C. Hansen (GCS.NF 5), Berlin 1998.
- Theodoret v. Cyrus, Historia religiosa: Histoire des moines de Syrie, 2 vols., introd., texte critique, trad., notes par P. Canivet / A. Leroy-Molinghen (SC 234; 257), Paris 1977–1979.
- Theodoret v. Cyrus, Epistulae: Théodoret de Cyr, Correspondance, 4 vols., introd., texte critique, trad. et notes par Y. Azéma (SC 40; 98; 111; 429), Paris 1955–1998.

- Theodoret v. Cyrus, *Epistula an Johannes von Ägäa: Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne*, ed. F. Nau (PO 13), Paris 1919, 188–191.
- Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883.
- Theopist, *Historia: Théopiste, Histoire de Dioscore, Patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste*, texte et trad. F. Nau, *Journal Asiatique* Ser. 10,1 (1903), 5–108 (syr.); 241–310 (frz.). *Die arabische Version der Vita Dioscori*, hg. und üb. ersetzt von S. Moawad (PO 56 Fasc. 1 Nr. 246), Turnhout 2016.
- Timotheus Aeulurus, *Historia: Textes monophysites XI: Timothée: Historie (Textes monophysites 11)*, texte et traduction par F. Nau (PO 13), Paris 1907, 202–217.
- Timotheus Aeulurus, *Refutatio: Textes monophysites XII: De saint Timothée Archeveque d'Alexandrie, Critique et réfutation de la définition donnée à Chalcédoine*, texte et traduction par F. Nau (PO 13), Paris 1907, 218–236.
- Timotheus Aeulurus, *Confessio, Textes monophysites XVI: Profession de foi de saint Timothée*, texte et traduction par F. Nau (PO 13), Paris 1907, 241–247.
- Vita Abundii: *Acta Sanctorum*, April 2., ed. G. Henskens, Société des Bollandistes 1675 (reprint 1966–1971), Coll. 0093E–F.
- Vita Alexandri [V. Alex.] *La vie d'Alexandre l'Acémète*, éd. par E. de Stroop, 645–704 (PO 6), Paris 1911. Englische Übersetzung in: D. Caner, *Wandering, Begging Monks*, Appendix, 249–280.
- Vita Barsaumae, *Auszüge syrischer Text und frz. Übersetzung in: F. Nau, Résumés de monographies syriaques*, ROC 18 (1913), 113–134. 379–389 und ROC 19 (1914), 113–134.
- Vita Danielis Stylitae: *Les saints Stylites* (SH 14), éd. par H. Delehay (AnBoll 23), Brüssel 1913, 121–217.
- Vita Hypatii: *Vie d'Hypatios*, introduction, texte critique, trad. et notes par G.J.M. Bartelink (SC 177), Paris 1972.
- Vita Ioanni bar Aphthonia: *Jean de Beth Aphthonia, Histoire de Jean bar Aphthonia*, texte et traduction par F. Nau (Bibliothèque hagiographique orientale de Léon Clugnet 2/ROC 7), Paris 1902.
- Vita von Mar Bassus: *Mar Bassus: La légende de Mar Bassus, Martyr persan suivit de l'Histoire de la Fondation de son couvent à Apamée d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale*, texte syriaque, traduit et annoté, publié par J. Chabot, Paris 1893.
- Vita Marcelli: *La vie ancienne de saint Marcel l'Acémète*, éd. par G. Dagron (An. Boll. 86) Brüssel 1968, 271–322.
- Vita Pachomii: *Sancti Pachomii Vitae Gracae*, ed. F. Halkin, Brüssel 1932.
- Vita Samuelis: *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter*, transl. by A. Alcock, Warminster 1983.
- Zacharias von Mytilene, *Vita Severi: Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, éd. M. Kugener (PO 2), Paris 1907. Engl. Übersetzung: *The Life of Severus by Zachariah of Mytilene*. Translated with Introduction by Lena Ambjörn (TeCLA 9), New Jersey 2008.

Zacharias von Mytilene, *Ammonius sive disputatio de mundi opificio: Patrologia Graeca* 85, 1021–258.

Zeno von Verona, *Tractatus*, ed. B. Löfstedt (CChr.SL 22), Turnhout 1974.

### Sekundärliteratur

Abramowski, L., Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien, *ZKG* 67 (1955/1956), 266–271.

Abramowski, L., Ein unbekanntes Zitat aus *Contra Eunomium* des Theodor von Mopsuestia, *Museon* 71 (1958), 97–104.

Abramowski, L., Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, *ZKG* 72 (1961), 263–293.

Abramowski, L., Untersuchungen zum „*Liber Heraclidis*“ des Nestorius (CSCO 242, Subsidia 22), Louvain 1963.

Abramowski, L., Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen, *OCP* 41 (1975), 289–343.

Aland, B. / Hahn, J. / Ronning, C., Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike (STAC 16), Tübingen 2003.

Allen, P. / Hayward, R., *Severus of Antioch*, London 2004.

Allen, P. / Bronwen, N. / Mayer, W., *Preaching Poverty in Late Antiquity: perceptions and realities*, Leipzig 2009.

Alpi, F., *La route royale. Sévère d'Antioche et les églises d'Orient (512–518)* 1–11, Beyrouth 2009.

Amirav, H., Authority and Performance. Sociological Perspectives on the Council of Chalcedon (AD 451) (*Hypomnemata* 199), Göttingen – Bristol 2015.

Artemi, E., The Rejection of the Term *Theotokos* by Nestorius of Constantinople and the Refutation of His Teaching by Cyril of Alexandria, *De Medio Aevo* (2012), 125–146.

Ashbrook Harvey S. / Brock, S., *Holy Women from the Syrian Orient*, Berkeley u. a. 1987.

Ashbrook Harvey S., *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley 1990.

Ashbrook Harvey S., Bnay and Bnat Qyama, in: *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*, hg. v. G.W. Bowersock, Cambridge 1999, 344.

Aubert, R. / Baudrillart, A., *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1912–/ Turnhout 2007–.

Ayres, L., *Nicaea and Its Legacy: an approach to fourth-century Trinitarian theology*, Oxford 2006.

Bacht, H., Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon, in: *Das Konzil von Chalkedon 2*, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 193–314.

- Bacht, H. / Cramer, M., Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.–7. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens, in: Das Konzil von Chalkedon Bd. 2, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 315–338.
- Barjeau de, Ph., *L'école exégetique d'Antioche*, Paris 1898.
- Barone Adesi, G., *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990.
- Battifol, P., Les présents de Saint Cyrille à la cour de Constantinople, in: Ders., *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris 1919, 154–179.
- Baum, W., Edessa in der Auseinandersetzung zwischen Byzanz und der syrischen Kirche (6.–12. Jahrhundert), in: *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Politik und Kultur zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005*, hg. v. L. Greisiger / C. Rammelt / J. Tubach (Beiruter Texte und Studien 116), Beirut 2009, 11–30.
- Baynes, N.H., Alexandria and Constantinople. A Study in Ecclesiastical Diplomacy, *The Journal of Egyptian Archaeology* 12 (1926), 145–156.
- Baynes, N.H., *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955.
- Beers, W., Faction Politics and the Transfer of Power at the Accession of Marcian (450 C.E.), *Sunoikosis* 1,2 (2013).
- Behr, J., *The Case of Theodore and Diodore: texts and their contexts*, Oxford 2011.
- Bell, P.N., *Social Conflict in the Age of Justinian: its nature, management, and mediation*, Oxford 2013.
- Bergjan, S.-P., Anti-arianische Argumente gegen Apollinarios. Gregor von Nyssa in der Auseinandersetzung mit Apollinarios in *Antirrheticus adversus Apollinarium*, in: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism: Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Tübingen, 17–20 Sept. 2008), hg. v. V.H. Drecoll / M. Berghaus (SVigChr 106), Leiden 2011, 481–498.
- Bergjan, S.-P. / Gleede, B. / Heimgartner, M. (Hg.), *Apollinarius und seine Folgen* (STAC 93), Tübingen 2015.
- Bergjan, S.-P., Theodoret von Cyrus, Apollinarius und die Apollinaristen in Antiochien, in: *Apollinarius und seine Folgen*, hg. v. S.-P. Bergjan u. a. (STAC 93), Tübingen 2015, 229–258.
- Berlinerblau, J., Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa, *History of Religions* 40,4 (2001), 327–352.
- Bevan, G.A. / Gray, P.T., The Trial of Eutyches: A new interpretation, *BZ* 101 (2009), 617–657.
- Bevan, G.A., Theodoret of Cyrrhus and Syrian Episcopal Elections, in: *Episcopal Elections in Late Antiquity*, hg. v. J. Leemans / P. Van Nuffelen / S.W.J. Keough / C. Nicolaye (AKG 119), Berlin – Boston 2011, 61–88.



- Bevan, G.A., *The New Judas. The case of Nestorius in ecclesiastical politics*, 428–451, Leuven 2016.
- Bevan, G.A., *The Sequence of the First Four Sessions of the Council of Chalcedon*, *StPat* 92 (2017), 91–103.
- Binns, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine*, 314–631, Oxford 1994.
- Bitton Ashkelony, B. / Kofsky, A., *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden 2004.
- Blaudeau, Ph., *Les Augustae garantes de la continuité de la politique religieuse théodosienne? Regard sur l'engagement respectif de Pulchérie et d'Eudocie dans la controverse christologique après la mort de Théodose II (450–460)*, in: *Les Pères de l'Église et les femmes*, Colloque tenu à la Faculté de Droit de La Rochelle les 6 et 7 septembre 2003, La Rochelle 2003, 368–399.
- Blaudeau, Ph., *Alexandrie et Constantinople (451–491): de l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome 2006.
- Blaudeau, Ph., *Rome contre Alexandrie. L'interprétation pontificale de l'enjeu monophysite (de l'émergence de la controverse eutychienne au schisme acacien 448–484)*, in: *Adamantius* 12 (2006), 140–216.
- Blaudeau, Ph., *Hors des diptyques point de salut? Regard sur la genèse, le développement et l'amoindrissement de certaines exigences romaines en Orient (415–604)*, in: *Les Pères de l'Église et les dissidents, Dessiner la communion. Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*. Université de La Rochelle, du 25 au 27 septembre 2009, 343–360.
- Blaudeau, Ph., *Puissance ecclésiastique et puissance sociale: le siège alexandrin au prisme du Code théodosien et des Constitutions sirmondiennes*, in: *Droit, religion et société dans le Code Théodosien. Troisièmes Journées d'Étude sur le Code Théodosien*, Neuchâtel, 15–17 février 2007, hg.v. J.-J. Aubert / Ph. Blanchard, Genève 2009, 87–110.
- Blaudeau, Ph., *Between Petrine Ideology and Realpolitik. The see of Constantinople in Roman Geo-Ecclesiology (449–536)*, in: *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, hg.v. L. Grig / G. Kelly et al., New York – Oxford 2012, 364–384.
- Blaudeau, Ph., *Le siège de Rome et l'Orient: (448–536): étude géo-ecclésiologique*, Rome 2012.
- Bleckmann, B. / Rhodes, P.J., *Art. Dioikesis*, in: *Der Neue Pauly* Bd. 3, Stuttgart 1997, Sp. 607f.
- Blossom, S., *Reading Revelation: Allegorical exegesis in Late Antique Alexandria*, *Revue de l'histoire des religions*, 224 (2007), 231–251.
- Blum, G. *Rabbula von Edessa: der Christ, der Bischof, der Theologe* (CSCO 300), Louvain 1969.
- Böhm M. / Öhler, M. (Hg.), *Religionsgemeinschaft und Identität: Prozesse jüdischer*

- und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike. Tagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Neukirchen-Vluyn 2013.
- Böhnke, M., Kein anderer Glaube? Das Veränderungsverbot des nizänischen Glaubens in Spätantike und Frühmittelalter, in: Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, hg. v. G. Essen / N. Jansen, Tübingen 2011, 39–53.
- Bons, E., Identität und Gesetz: Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (Tagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie), Neukirchen-Vluyn 2014.
- Boot, Ph., Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity (Transformation of the Classical Heritage 52), Berkeley u. a. 2014.
- Boss, S.J. (Hg.), Mary. The Complete Resource, London 2007.
- Bourdieu, P., Doxa, Orthodoxie und Häresie, in: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage einer kabyliischen Gesellschaft (Orig. Esquisse d'une Théorie de la Pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle Genf 1972. Der zweite Teil wurde für die deutsche und die englische Ausgabe beträchtlich umformuliert und erweitert), Frankfurt am Main 1979, 318–334.
- Bourdieu, P., Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (orig. La distinction. Critique sociale du jugement, Paris 1979), Frankfurt am Main 1982.
- Brandes W. / Haldon, J., Towns, Tax and Transformation: State, cities and their hinterlands in the East Roman World, c. 600–800, in: Towns and their Territories Between Late Antiquity and the Early Middle Ages, hg. v. G.P. Brogiolo / N. Gauthier / N. Christie (The Transformation of the Roman World 9), Leiden u. a. 2000, 141–172.
- Brennecke, H.-C., Art. Nicaea I, in: TRE 24, Berlin – New York 1994/2000, 429–444.
- Brennecke, H.-C., Chalkedonense und Henotikon, in: Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon, hg. v. J. van Oort / J. Roldanus u. a. (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft), Leuven 1997, 24–53.
- Brennecke, H.-C., Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit, in: Ders., Ecclesia est in re publica (AKG 100), Berlin 2007, 25–48.
- Brennecke, H.-C., „Apollinaristischer Arianismus“ oder „arianischer Apollinarismus“ – Ein dogmengeschichtliches Konstrukt?, in: Apollinarius und seine Folgen, hg. v. S.-P. Bergjan / B. Gleede / M. Heimgartner (STAC 93), Tübingen 2015, 73–92.
- Brock, S.P., The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532), OCP 47 (1981).
- Brock, S.P., The „Nestorian“ Church: A Lamentable Misnomer, in: The Church of the East. Life and Thought, hg. v. J.F. Coakley / K. Parry, Bulletin of John Rylands University Library Manchester 78,3 (1996), 23–35, nachgedruckt in S. Brock, Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy, Aldershot 2006.
- Brown, P., Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian empire, Madison 1992.

- Brown, P., *The Study of Elites in Late Antiquity*, *Arethusa* 33 (2000), 321–346.
- Brown, P., 'Holy Men', in: *The Cambridge Ancient History Vol. 14*, hg. v. A. Cameron / B. Ward-Perkins / M. Whitby, Cambridge 2001, 781–810.
- Bruns, P., *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Studien zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia* (CSCO Subsidia 89), Louvain 1995.
- Burgess, R.W., *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, *BZ* 86/87 (1993/1994), 47–68.
- Camelot, P.-T., *Ephesus und Chalcedon* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 2), Mainz 1963.
- Cameron, A., *Heresies and Factions*, *Byzantion* 44 (1974), 92–120.
- Cameron, A., *The Early Religious Policies of Justin II*, *SCH* 13 (1976), 51–67.
- Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire: The development of a Christian discourse*, Berkeley 1991.
- Cameron, A., *Doctrine and Debate in the East Christian World, 300–1500* (The Worlds of Eastern Christianity, 300–1500 12), Farnham 2011.
- Cameron, A., *Communal Identity and Self-portrayal in the Worlds of Eastern Christianity, 300–1500* (The worlds of Eastern Christianity, 300–1500 14) Farnham 2014.
- Caner, D., *Wandering, Begging Monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity* (The Transformation of the Classical Heritage 33), Berkeley – London u. a. 2002.
- Cavallera, F., *Le schisme d'Antioche (iv–v siècle)*, Paris 1905.
- Chadwick, H., *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, *JThS* 2 (1951), 145–161.
- Chadwick, H., *The Exile and Death of Flavian of Constantinople. A prologue to the Council of Chalcedon*, *JThS* 6 (1955), 17–34.
- Chadwick, H., *Faith and Order at the Council of Nicaea*, *HTR* 53 (1960), 180–195.
- Chadwick, H., *The Role of the Bishop in Ancient Society*, in: Ders., *Heresy and Orthodoxy in the Early Church III*, Aldershot 1991.
- Chadwick, H., *The Chalcedonian Definition*, in: *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Kap. XVIII, Aldershot 1991.
- Chesnut, R.C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford 1976.
- Chesnut, R.C., *The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides*, *JThS* 29 (1978), 392–409.
- Chew, K., *Virgins and Eunuchs: Pulcheria, politics and the death of emperor Theodosius II*, *Historia* 55,2 (2006), 207–227.
- Clark, E.A., *The Origenist Controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton, N.J. 1992.
- Clayton, P.B., *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007.

- Constas, N., *Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh*, *J ECS* 3,2 (1995), 169–194.
- Constas, N., *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, texts and translations* (SVigChr 66), Leiden 2003.
- Coser, L.A., *The Functions of Social Conflict*, London 1956.
- Coşkun, A. (Hg.), *Identität und Zugehörigkeit im Osten der griechisch-römischen Welt: Aspekte ihrer Repräsentation in Städten, Provinzen und Reichen (Akten der Tagung: Zwischen Freundschaft und kultischer Verehrung: Formen und Wandel grenzüberschreitender Zugehörigkeit in der Antike)*, Frankfurt am Main 2009.
- Dagron, G., *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, *Travaux et Mémoires* 4 (1970), 229–276.
- Dagron, G., *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.
- Dagron, G. / V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin (Bilans de recherche 5)*, Paris 2010.
- Dahrendorf, R., *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford 1959.
- D'Alton, J. / Youssef, Y. (Hg.), *Severus of Antioch. His Life and Times* (TSEC 7), Leiden – Boston 2016.
- Davis, S.J., *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity* (The Popes of Egypt 1), Cairo – New York 2004.
- Darrouzès, J., *Recherches sur les ΟΦΘΙΚΙΑ de l'église byzantine*, Paris 1970.
- Dell'Osso, C., *Cristo e Logos. Il Calcedonismo del VI secolo in Oriente* (SEAug 118), Roma 2010.
- Demacopoulos, G.E., *The Invention of Peter. Apostolic discourse and papal authority in Late Antiquity*, Philadelphia 2013.
- Demandt, A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr. (Handbuch der Altertumswissenschaften 3,6)*, vollständig bearbeitete und erweiterte Neuauflage München 2007.
- Diepen, H.-M., *Les trois chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, Oosterhout 1953.
- Dietz, M., *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: ascetic travel in the Mediterranean world A.D. 300–800*, Pennsylvania 2005.
- Dockter, H., *Klerikerkritik im antiken Christentum*, Bonn 2013.
- Doran, R., *Stewards of the Poor: the man of God, Rabbula, and Hiba in fifth-century Edessa*, Kalamazoo, MI, 2006.
- Dovere, E., *L'EGKUKLION BASILISKOU. Un caso di normativa imperiale in Oriente su temi di dogmatica teologica*, *SDHI* 51 (1985), 153–188.
- Dovere, E., *L'enotico di Zenone isaurico. Preteso intervento normativo tra politica religiosa e pacificazione sociale*, *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 54 (1988), 170–190.

- Dovere, E., *Constitutiones divae memoriae Marciani in synodo Chalcedonensi*, AHC 24 (1992), 1–34.
- Dovere, E., „Ius principale“ e „Catholica lex“: dal Teodosiano agli editti su Calcedonia, Napoli 1995.
- Dovere, E., C.Th. XVI,11,1 (iungenda autem ei XVI,10,17–18), in: *Aux sources juridiques de l'histoire de l'Europe: le Code Théodosien. Atti colloque internat. Clermont-Ferrand 2008/Rivista di diritto romano* 8 (2008), 1–22.
- Downey, G., *Coptic Culture in the Byzantine World: Nationalism and Religious Independence*, *Greek and Byzantine Studies* 1 (1958).
- Downey, G., *A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab conquest*, Princeton 1961.
- Drecoll, V.H. / Kudella, M., *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen 2011.
- Drecoll, V.H., Apollinarius, *Ad Iovianum*, Analyse und Bedeutung für die Apollinari-  
uschronologie, in: *Apollinarius und seine Folgen*, hg. v. S.-P. Bergjan / B. Gleede /  
M. Heimgartner (STAC 93), Tübingen 2015, 35–57.
- Drecoll, V.H., Die Edition des Textes des Nicaeno-Constantinopolitanums in den Kon-  
zilsakten von Chalkedon durch Schwartz, in: *Crux Interpretum. Ein kritischer Rück-  
blick auf das Werk von Eduard Schwartz*, hg. v. U. Heil / A. von Stockhausen, Berlin  
2015, 111–127.
- Drewery, B., Art. Antiochien, II,2–3, TRE 3, 104–109.
- Drijvers, H.J.-W., Addai und Mani: Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhun-  
dert, OCA 221 (1983), 171–185.
- Drijvers, H.J.-W. / Watt, J.W. (Hg.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in  
Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden 1999.
- Drijvers, H.J.-W., Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual authority and secular power, in:  
*Portraits of Spiritual Authority. Religious power in Early Christianity*, hg. v. J.W. Drij-  
vers u. a. (Byzantium and the Christian Orient), Leiden 1999, 139–154.
- Drijvers, H.J.-W., Ammianus, Jovian and the Syriac Julian Romance, JLA 4,2 (2011) 280–  
197.
- Drijvers, H.J.-W., Religious Conflict in the Syriac Julian Romance in: *Pagans and Chris-  
tians in the Roman Empire (IVth–VIth Century A.D.). The Breaking of a Dialogue.  
Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October  
2008)*, hg. v. P. Brown / R. Lizzi Testa, Berlin 2011, 131–162.
- Drijvers, H.J.-W., Transformation of a City. Christianization of Jerusalem in the fourth  
century, in: *Cults, Creeds, and Identities in the Greek City after the Classical Age*,  
hg. v. R. Alston / O.M. van Nijf / Ch.G. Williamson, Leuven 2013, 309–329.
- Dvornik, F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle And-  
rew*, Cambridge (Mass) 1958.
- Ebied R.Y. / Wickham, L.R., Timothy Aelurus against the Definition of the Council of  
Chalcedon, in: *After Chalcedon. Studies in theology and church history offered to*

- Prof. A. van Roey for his 70th birthday, hg. v. C. Laga / J.A. Munitiz / L. van Rompay, Louvain 1985, 115–166.
- Ebied R.Y. / van Roey, A. / Wickham, L.R., *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier* (OLA 10), Leuven 1981.
- Edwards, M., *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Farnham 2009.
- Edwards, M., *Alexander of Alexandria and the Homoousion*, *VigChr* 66,5 (2012), 482–502.
- Elert, W., *Die Theopaschitische Formel*, *ThLZ* 75 (1950), 195–206.
- Elm, S., *The Dog That Did Not Bark: Doctrine and Patriarchal Authority in Conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople*, in: *Christian Origins: Theology, Rhetoric, and Community*, ed. L. Ayers / G. Jones, London – New York 1998, 68–93.
- Emmel, S. / Gotter, U. / Hahn, J. (Hg.), “From Temple to Church”: Analysing a Late Antique phenomenon of transformation, in: *From Temple to Church: Destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*, Boston 2008.
- Ernst, W., *Histories of the Normal and the Abnormal: social and cultural histories of norms and normativity*, London 2006.
- Esbroeck van, M., *Who is Mari, the Addressee of Ibas’ letter?*, *JThS* 38 (1987), 129–135.
- Escolan, Ph., *Monachisme et église. Le monachisme syrien du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle: un ministère charismatique* (Théologie historique 109), Paris 1999.
- Essen, G. / Jansen, N. (Hg.), *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, Tübingen 2011.
- Farag, L.M., *Monasticism: Living Scripture and Theological Orthodoxy*, in: *The Coptic Christian Heritage, History, Faith, and Culture*, hg. v. L.M. Farag, New York 2014.
- Fairbairn, D., *Allies or Merely Friends?: John of Antioch and Nestorius in the Christological Controversy*, *JEC* 58 (2007), 383–399.
- Fairbairn, D., *The Puzzle of Theodoret’s Christology: A modest suggestion*, *JThS* 58 (2007), 100–133.
- Fear, A. et. al. (Hg.), *The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise*, London – New York 2013.
- Fischer, B., *Art. Defensor ecclesiae*, *RAC* 3 (1957), Sp. 656 f.
- Fitschen, K., *Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte* (FKDG 71), Göttingen 1998.
- Flusin, B., *Bischöfe und Patriarchen. Die Strukturen der Reichskirche*, in: *Geschichte des Christentums* 3, hg. v. L. Pietri, Freiburg u.a. 2001 / Sonderdruck 2005, 521–583.
- Foucault, M., *L’ordre du discours*, Paris 1972.
- Fowden, G., *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- Fowden, G., *Before and After Muḥammad*, Princeton 2014.
- Fraisse-Coué, C., *Die theologischen Diskussionen zur Zeit Theodosius’ II.: Nestorius*, in:

- Piètri, Geschichte des Christentums 2, dt. Fassung übersetzt, bearbeitet und erweitert von T. Böhm, hg. von L. Pietri, Freiburg u. a. 2001 / Sonderdruck 2005, 570–626.
- Fraisse-Coué, C., Von Ephesus nach Chalcedon. Der „trügerische Friede“ (433–451), übersetzt und überarbeitet von T. Böhm, in: Die Geschichte des Christentums, Bd. 3, hg. von L. Piètri, Freiburg 2005, 3–89.
- Fraisse-Coué, C., Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518), dt. Fassung E. Wirbelauer in: Die Geschichte des Christentums, Bd. 3, hg. von L. Pietri, Freiburg u. a. 2001 / Sonderdruck 2005, 158–210.
- Frakes, R.M., *Religious Identity in Late Antiquity*, Toronto 2006.
- Frankfurter, D., *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton 2018.
- Frend, W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement: chapters in the history of the church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge 1972.
- Gaddis, M., *There is no Crime for Those Who Have Christ: Religious violence in the Christian Roman empire (Transformation of the Classical Heritage 39)*, Berkeley 2005.
- Gaidioz, J., *Saint Prosper d'Aquitaine et le tome à Flavien*, RevSr 3, Paris 1949, 270–301.
- Gaudemet, J., *Les sources du droit de l'église en Occident*, Cerf 1985.
- Gavrilyuk, P., *Theopatheia: Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria*, SJTh 56 (2003), 190–207.
- Gemeinhardt, P., *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (KKG 82), Berlin u. a. 2002.
- Gemeinhardt, P., (Hg.), *Was ist Kirche in der Spätantike?: Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen (02.–05.01.2015)* (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 14), Leuven u. a. 2017.
- Gemeinhardt, P., *Was ist Kirche in der Spätantike? Einheit und Vielfalt – Anspruch und Wirklichkeit in: Was ist Kirche in der Spätantike? Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen (02.–05.01.2015)*, hg. v. P. Gemeinhardt, Leuven 2017, 1–34.
- Georges, T. / Albrecht, F. / Feldmeier, F. (Hg.), *Alexandria (Civitatum Orbis Mediterranei Studia 1)*, Tübingen 2013.
- Georges, T. (Hg.), *Ephesos. Die antike Metropole im Spannungsfeld zwischen Religion und Bildung (Civitatum Orbis Mediterranei Studia 2)*, Tübingen 2018.
- Gerber, S., *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien (SVigChr 51)*, Leiden u. a. 2000.
- Gibbon, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* vol. 3, London 1781.
- Gleede, B., *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus (SVigChr 113)*, Leiden – Boston 2012.
- Gould, G., *Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion*, DR 106 (1988), 235–252.

- Graumann, T., *Die Kirche der Väter: Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)* (BHTh 118), Tübingen 2002.
- Graumann, T., *Kirchliche Identität und bischöfliche Selbstinszenierung. Der Rückgriff auf „Athanasius“ bei der Überwindung des nachephesinischen Schismas und in Kyrills Propaganda*, in: *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, hg. v. B. Aland / J. Hahn / C. Ronning (STAC 16), Tübingen 2003, 195–213.
- Graumann, T., 'Reading' the First Council of Ephesus (431), in: *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700*, ed. R. Price / M. Whitby (TTH.C 1), Liverpool 2009, 27–44.
- Graumann, T., *Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus*, in: *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, hg. v. Ch. Kelly, Cambridge 2013, 109–129.
- Graumann, T., *Altkirchliche Synoden zwischen theologischem Disput und rechtlicher Argumentation*, in: *Ecclesia disputans: die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik* (HZ Beihefte.NF 67), hg. v. Ch. Dartmann u. a., Berlin/Oldenburg 2015, 35–60.
- Graumann, T., *Synodale Praxis und administratives Handeln in der spätantiken Kirche: Einige Schlaglichter*, in: *Was ist Kirche in der Spätantike? Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen* (02.–05.01.2015), hg. v. P. Gemeinhardt, Leuven 2017, 117–143.
- Gray, P.T., *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*, Leiden 1979.
- Gray, P.T., *Art. Justinian* in TRE 17, Berlin 1988, 478–486.
- Gray, P.T., *The Legacy of Chalcedon*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, hg. v. M. Maas, Cambridge 2005, 215–238.
- Greatrex, G., *The Nika Riot: A Reappraisal*, JHS 117 (1997), 60–86.
- Greatrex, G., *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and war in Late Antiquity*, edited by G. Greatrex, transl. by R.R. Phenix and C.B. Horn, with contributions by S.P. Brock and W. Witakowski (TTH 55), Liverpool 2011.
- Gregorios, P., *Does Chalcedon Divide or Unite?: Towards convergence in Orthodox Christology*, Geneva: World Council of Churches cop. 1981.
- Griffith, S.H., *Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Asceticism*, in: *Asceticism. Essays originally presented at an International Conference on the Ascetic Dimension in Religious Life and Culture, held at Union Theological Seminary in New York, Aug. 25–29, 1993*, hg. v. V.L. Wimbush / R. Valantasis, Oxford – New York 1995, 220–245.
- Gregory, T.E., *Vox Populi. Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus 1979.
- Grig, L. / Kelly, G., *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford 2012.
- Grillmeier, A. / Bacht, H. (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 Bde. (Erstauflage Würzburg 1951–1954), zweite, ergänzte Auflage Würzburg 1962.



- Grillmeier, A., Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: *Das Konzil von Chalkedon 1*, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 5–202.
- Grillmeier, A. / Hainthaler, Th., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1; Bd. 2, 1–4, Freiburg 1981–2002.
- Groubert, P., Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios, in: *Das Konzil von Chalkedon 1*, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 303–321.
- Haarer, F., *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006.
- Haas, C., Patriarch and People: Peter Mongus of Alexandria and Episcopal Leadership in the Late Fifth Century, *J ECS* 1,3 (1993), 217–316.
- Haas, C., *Alexandria in Late Antiquity, Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997.
- Haase, F., *Patriarch Dioskur I. von Alexandria. Nach monophysitischen Quellen*, Breslau 1908, 141–180.
- Haase, F., *Dioskur von Alexandria und das Konzil von Chalcedon im Lichte der monophysitischen Quellen*, Breslau 1908, 181–233.
- Hahn, J., *Gewalt und religiöser Konflikt: Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)* (Klio Beihefte NF 8), Berlin 2004.
- Hahn, J. (Hg.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin – New York 2011.
- Hahn, J., „Tausend Schrecken der Gesetze“ (Nov. Theod 3)? Kaiserliche Religionspolitik, der Kampf gegen das Heidentum und das Wirken Shenutes in Oberägypten, *JbAC* 55 (2012) [2014], 5–33.
- Hahn, J., Art. parabalani, *RAC* 26 (2014), 924–932.
- Hainthaler, Th., Christologische Positionen der Patriarchen auf dem Thronos von Antiochien, in: Grillmeier/Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2,3: *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien 451–600*, 292–308.
- Hainthaler, Th., Perspectives on the Eucharist in the Nestorian Controversy, in: *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from Patristic Age to the Reformation*, hg. v. R. Forrai / G. Geréby / I. Perczel (AMP 1), Leuven 2005, 3–21.
- Hajjar, J., *Le synode permanent dans l'église byzantine des origines au XI<sup>e</sup> siècle* (OCA 164), Rom 1967.
- Hall, S.G., Past Creeds and Present Formula at the Council of Chalcedon, in: *The Church Retrospective*, hg. v. R.N. Swanson (SCH 33), Woodbridge, Suffolk 1997, 19–29.
- Halleux de, A., *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963.
- Halleux de, A., La définition christologique à Chalcédoine I–II, *RThL* 7 (1976) 3–23; 155–170.
- Halleux de, A., La première session du concile d'Ephèse (22 juin 431), *ETHL* 69,1 (1993), 48–87.

- Halleux de, A., Nestorius. *Historie et Doctrine I*, Irénikon 66 (1993), 38–51.
- Halleux de, A., Nestorius. *Historie et Doctrine II*, Irénikon 66 (1993), 163–178.
- Halleux de, A., *Le concile de Chalcedoine*, RevSR 67 (1993), 3–18.
- Hall Jones, L., *Roman Berytus: Beirut in Late Antiquity*, London 2004.
- Hallmann, J.M., *The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople*, JECS 5 (1997), 369–391.
- Hanson, R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian controversy*, 318–381, Edinburgh 1988.
- Harries, J., *Men without Women: Theodosius' consistory and the business of government*, in: *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, hg. v. Ch. Kelly, Cambridge 2013, 67–89.
- Harrison, V., *Woman, Human Identity and the Image of God: Antiochene interpretations*, JECS 9,2 (2001), 205–249.
- Hasse-Ungeheuer, A., *Das Mönchtum in der Religionspolitik Justinians I. Die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden*, Berlin – Boston 2016.
- Hatlie, P., *Monks and Monasteries in Constantinople ca. 350–850*, Cambridge 2007.
- Hefele C.-J. / Leclercq, H., *Historie des conciles d'après les documents originaux I,2*, Paris 1907.
- Hefele C.-J. / Leclercq, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux II,2*, Paris 1908.
- Heil, U., *Liberatus von Karthago und die „Drei Kapitel“*. Anmerkungen zum *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* 8–10, ZAC 14 (2010), 31–59.
- Heil, U. / von Stockhausen, A. (Hg.), *Crux interpretum. Ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz (TU 176)*, Berlin 2015.
- Heimgartner, M., *Jakob Baradaï, † 578*, in: *Syrische Kirchenväter*, hg. v. W. Klein, Stuttgart 2004, 191–203.
- Heimgartner, M., *Neue Fragmente Diodors von Tarsus aus den Schriften „Gegen Apollinarius“, „Gegen die Manichäer“ und „Über den heiligen Geist“*, in: *Apollinarius und seine Folgen*, hg. v. S.-P. Bergjan / B. Gleede / M. Heimgartner (STAC 93), Tübingen 2015, 185–204.
- Helmer, S., *Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962.
- Henne, Ph., *Léon le Grand*, Paris 2008.
- Herman, E., *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, in: *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart 2*, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 2016, 459–490.
- Hess, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, 2nd. augm. edition Oxford 2002.
- Hesslein, K.D., *“Overlapping Memberships”: Interactive Multicultural Theory Meets Chalcedonian Christology*, Dialog 53,3 (2014), 195–202.

- Hevelone-Harper, J.L., *Disciples of the Desert: Monks, laity, and spiritual authority in Sixth-Century Gaza*, Baltimore 2005.
- Hillis, G., *The Holy Spirit and Episcopal Teaching Authority According to Cyril of Alexandria*, *Theoforum* 49 (2009), 187–208.
- Hillner, J., *Ecclesiastics and Ascetics: Finding Spiritual Authority in Fifth and Sixth-Century Palestine*, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 9,1 (2006), 37–55.
- Hillner, J., *Monastic Imprisonment in Justinian's Novels*, *J ECS* 15,2 (2011), 205–237.
- Hillner, J., *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*, Cambridge 2015.
- Hirschfeld, Y., *The Monasteries at Gaza: an archeological review*, in: *Christian Gaza in Late Antiquity*, hg. v. B. Bitton Ashkelony / A. Kofsky, Leiden 2004, 61–81.
- Hollerich, M., *The Alexandrian Bishops and the Grain Trade: Ecclesiastical Commerce in Late Roman Egypt*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 25 (1982), 187–202.
- Holum, K.G., *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley, 1982.
- Hombergen, D., *The Second Origenist Controversy: a new perspective on Cyril of Scythopolis' monastic biographies as historical sources for Sixth-Century origenism*, Rome 2001.
- Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994.
- Honneth, A. / N. Fraser, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003.
- Honigmann, E., *The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, The Robber-Synod and the Council of Chalcedon*, *Byz* 16 (1944), 20–80.
- Honigmann, E., *Juvenal of Jerusalem*, *DOP* 5 (1950), 209–279.
- Honigmann, E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle (CSCO 127)*, Louvain 1953.
- Honigmann, E., *Le couvent de Baršaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie (CSCO 164,7)*, Louvain 1954.
- Horn, C.B., *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The career of Peter the Iberian*, Oxford 2006.
- Horn, S.O., *Petrou Kathedra: der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon*, Paderborn 1982.
- Hovorun, C., *Will, Action and Freedom. Christological controversies in the seventh century (MMED 77)*, Leiden 2008.
- Humfress, C., *Roman law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III–VI centuries)* in: *Orthodoxie, Christianisme, Historie*, hg. v. S. Elm / É. Rebillard / A. Romano, Rom 2000, 125–147.
- Humfress, C., *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford 2007.
- Humfress, C., *Bishops and Lawcourts in Late Antiquity: how (not) to make sense of the legal evidence*, *J ECS* 19 (2011), 375–400.

- Ioannou, P.-P., *Discipline générale antique* (Ive–Ixe s.), 2 Bde. (Pontifica commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, Fonti 9), Rom 1962–1964.
- Iricinschi, E. / Zellentin, H.M. (Hg.), *Heresy and Identity in Late Antiquity* (TSAJ 119), Tübingen 2008.
- Isele, B., *Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel* (4. Jh.) (JAC Ergänzungsband Kleine Reihe 4), Münster 2010.
- Jankowiak, M., *L'accession au trône de Marcien vue de l'Occident: une usurpation légalisée, Euergesias charin: studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, hg. v. T. Derda / J. Urbanik / M. Węcowski, Warschau 2002, 110–125.
- Jansen, N., *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion: Einleitung*, in: *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, hg. v. G. Essen / N. Jansen, Tübingen 2011, 1–22.
- Jansen, T., *Theodor von Mopsuestia, De incarnatione: Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente, einschliesslich Textausgabe* (PTS 65), Berlin 2009.
- Jones, A.H.M., *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, JThS 10 (1959), 280–298.
- Jones, A.H.M. / Martindale, J.R. / Morris, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge 1971–1992.
- Jörissen, B. / Zirfass, B. (Hg.), *Schlüsselwerke der Idenitätsforschung*, Wiesbaden 2010.
- Joswowitz-Schwellenbach, K., *Zwischen Chalcedon und Birmingham: zur Christologie John Hicks*, Neuried 2000.
- Jugie, M., *Nestorius jugé d'après le „Livre d'Héraclide“*, Échos d'Orient 14,87 (1911), 65–75.
- Kavvas, N., *Severus of Antioch and Changing Miaphysite Attitudes toward Byzantium*, in: *Severus of Antioch. His Life and Times*, ed. J. D'Alton / Y. Youssef, (TSEC 7), Leiden/Boston 2016, 124–137.
- Kaser, M. / Hackl, K., *Das römische Zivilprozessrecht, Handbuch der Altertumswissenschaft Abteilung Rechtsgeschichte des Altertums Bd. 3,4, zweite vollständig überarbeitete und erweiterte Ausgabe* München 1996.
- Karlin-Hayter, P., *Activity of the Bishop of Constantinople Outside his Paroikia between 381 and 451*, in: *Kathēgētria. Essays presented to J. Hussey for her 80th birthday*, hg. v. J. Chrysostomides, Camberley 1988, 179–210.
- Keller, R., *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, 3. aktualisierte Auflage, Wiesbaden 2007.
- Kelly, Ch. (Hg.), *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge 2013.
- Kelly, Ch., *Rethinking Theodosius*, in: *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, hg. v. Ch. Kelly, Cambridge 2013, 3–64.

- Kelly, J.N.D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Übersetzung der 3. überarbeiteten Auflage, Göttingen 1972.
- Kiel-Freytag, A., *Betrachtungen zur Usurpation des Illus und des Leontius (484–488 n. Chr.)*, *ZPE* 174 (2010), 291–301.
- Kiraz, G.A. (Hg.), *Jacob of Sarugh and His Times. Studies in Sixth-Century Syriac Christianity (Gorgias Eastern Christian Studies 8)*, Piscataway 2010.
- Klug, S., *Alexandria und Rom: Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike (JAC.E 11)*, Münster 2014.
- Kofsky, A. / Ruzer, S., *Reshaping Identities in Late Antique Syria-Mesopotamia (Judaism in Context 16)*, Piscataway 2016.
- Kosiński, R., *The Fate of Nestorius After the Council of Ephesus in 431 in: Continuity and Change. Studies in the Late Antique Historiography*, hg. v. D. Brodka / M. Stachura (*Electrum Studies in Ancient History* 14), Warschau 2007, 155–170.
- Kosiński, R., *Peter the Fuller, Patriarch of Antioch (471–488)*, *Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines*, 68,1–2 (2010), 49–73.
- Kötter, J.-A., *Zwischen Kaisern und Aposteln das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike (Roma Aeterna 2)*, Stuttgart 2013.
- Kötter, J.-A., *Die Suche nach der kirchlichen Ordnung. Gedanken zu grundlegenden Funktionsweisen der spätantiken Reichskirche*, *HZ* 298 (2014), 1–28.
- Krausmüller, D., *Making Sense of the Formula of Chalcedon: The Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's Contra Nestorianos et Eutychianos*, *VigChr* 65 (2011), 484–513.
- Krannich, T., *Cyrrill von Alexandrien und die Unionsformel von 433 n. Chr.*, *ZAC* 9 (2006), 566–583.
- Krismanek, H.-B., *Der Briefkorporus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie, Pastoral (Patrologia 24)*, Paderborn 2010.
- Krusch, B., *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie: Der 84jährige Ostercyclus und seine Quellen*, Leipzig 1880.
- Kurtz, L., *The Politics of Heresy*, *The American Journal of Sociology* 88,6 (1983), 1085–1115.
- Landwehr, A., *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt 2008.
- Lange, Ch., *Mia energieia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel (STAC 66)*, Tübingen 2012.
- Lebon, J., *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909.
- Lebon, J., *Textes inédites de Philoxène de Mabboug*, *Le Muséon* 43 (1930), 17–84.
- Lebon, J., *Les anciens symboles dans la définition de Chalcédonie*, *RHE* 32 (1936), 809–876.
- Lebon, J., *La christologie du monophysisme syrien*, in: *Das Konzil von Chalkedon 1*, hg. v. Grillmeier/Bacht, Würzburg 1962, 425–580.

- Leipoldt, J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* (TU 25, NF. 10) Leipzig 1903.
- Leppin, H., Zu den Anfängen der Kirchenpolitik Justinians, in Meier (Hg.), *Justinian*, 78–99, Nachdruck aus H.-U. Wiemer (Hg.), *Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit*, Berlin – New York 2006.
- Leppin, H., Theodoret und Evagrius Scholasticus: Kirchenhistoriker aus Syrien zwischen regionaler und imperialer Tradition, in: *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, hg.v. A. Goltz / H. Leppin / H. Schlange-Schöningen (Millennium-Studien 25), Berlin 2009, 153–168.
- Leppin, H., (K)ein Zeitalter Justinians. Bemerkungen aus althistorischer Sicht zu Justinian in der jüngeren Forschung, in: *Justinian*, hg. v. M. Meier (Nachdruck aus HZ 284 (2007), 659–686), Darmstadt 2011, 13–38.
- Leppin, H., *Justinian. Ein christliches Experiment*, Stuttgart 2011.
- Leuenberger-Wenger, S., The Case of Theodoret at the Council of Chalcedon, *StPatr* 62 (2013), 371–382.
- Leuenberger-Wenger, S., Das Konzil von Chalcedon und die Institutionalisierung der Kirche, *AHC* 47,2 (2015), 271–304.
- Leuenberger-Wenger, S., Cyril of Alexandria as a Norm of Orthodoxy at the Council of Chalcedon, *StPatr* 96 (2017), 225–236.
- Ley, P., *Kirche im Konflikt: der Bußstreit* (Christentum und Dissidenz Bd. 3), Berlin 2016.
- L'Huillier, P., *The Church of the Ancient Councils: the disciplinary work of the first four ecumenical councils*, New York 1996.
- Liebeschuetz, J.H.W.G., *Antioch. City and imperial administration in the later Roman Empire*, Oxford 1972.
- Liebeschuetz, J.H.W.G., Administration and Politics in the Cities of the Fifth to the Mid Seventh Century: 425–640, in: *Cambridge Ancient History* 14, hg. v. A. Cameron / B. Ward-Perkins / M. Whitby, Cambridge 2001, 207–237.
- Liebeschuetz, J.H.W.G., *East and West in Late Antiquity: invasion, settlement, ethnogenesis and conflicts of religion* (Impact of Empire 20), Leiden 2015.
- Lietzmann, H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (TU 1), Tübingen 1904.
- Lieu, J., *Jewish and Christian Identity*, Oxford 2004.
- Lim, R., *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley u. a. 1995.
- Llewellyn Ihssen, B., *John Moschos' Spiritual Meadow: authority and autonomy at the end of the antique world*, Farnham 2014.
- Lopez, A.G., *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty: Rural patronage, religious conflict and monasticism in late antique Egypt* (Transformation of the Classical Heritage 50), Berkeley 2013.
- Lotter, F., *Völkerverschiebungen im Ostalpen-Mitteldonau-Raum zwischen Antike und*

- Mittelalter (375–600) (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 39), Berlin 2003.
- Louth, A., Why Did the Syrians Reject the Council of Chalcedon, in: Chalcedon in Context, hg. v. R. Price / M. Whitby (T.H.C 1) Liverpool 2011, 107–116.
- Lubomierski, N., Die Vita Sinuthii: Form- und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Shenute den Archimandriten (STAC 45), Tübingen 2007.
- Lüddeckens, D. / Uehlinger, C. / Walthert R. (Hg.), Die Sichtbarkeit religiöser Identität: Repräsentation – Differenz – Konflikt, Zürich 2013.
- Luhmann, N., Inklusion und Exklusion, in: Ders.: Soziologische Aufklärung. Bd. 6, Frankfurt am Main 1995, 226–251.
- Lumpe, A., Zur Geschichte der Wörter Concilium und Synodus in der antiken christlichen Latinität, AHC 2 (1970), 1–21.
- Lumpe, A., Zur Geschichte des Wortes σύνδοχος in der antiken christlichen Gräzität, AHC 6 (1974), 40–53.
- Maas, M. (Hg.), The Cambridge Companion to the Age of Justinian, Cambridge 2005.
- MacMullen, R., Voting About God in Early Church Councils, New Haven 2006.
- Maier, H.O., „Manichee!": Leo the Great and the orthodox panopticon, JECS 4,4 (1996) 441–460.
- Mango, C., Constantinople as Theotokoupolis, in: Images of the Mother of God, hg. v. M. Vassilaki, Ashgate 2000.
- Maraval, P., Die Rezeption des Chalcedonense im Osten des Reiches, in: Die Geschichte des Christentums Bd. 3, Freiburg u. a. 2001–2005: Sonderdruck 2005, 120–157.
- Maraval, P., Die Religionspolitik unter Justinian I., in: Die Geschichte des Christentums 3, hg. v. L. Piétri, wissenschaftliche Redaktion der dt. Fassung H. Brakmann, Freiburg u. a. 2001–2005: Sonderdruck 2005, 421–461.
- Maraval, P., Das Scheitern im Osten: die Entwicklung von Sonderkirchen im römischen Reich, in: Die Geschichte des Christentums 3, hg. v. L. Piétri, wissenschaftliche Redaktion der dt. Fassung H. Brakmann, Freiburg u. a. 2001–2005: Sonderdruck 2005, 491–518.
- Markschies, C., „Die wunderliche Mär von zwei Logoi“. Clemens Alexandrinus Frgm. 23 – Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streites selbst? in: Logos. FS für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, hg. v. E.L. Grasmück / H.-C. Brennecke / C. Marschies (BZNW 67), Berlin – New York 1993, 193–219.
- Marschies, C., Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.) (Beiträge zur historischen Theologie 90), Tübingen 1995.
- Marschies, C., Alta Trinità beata: gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000.
- Marschies, C., Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007.

- Marshall Turman, E., *Toward a Womanist Ethic of Incarnation: Black Bodies, the Black Church, and the Council of Chalcedon*, New York 2013.
- Martzelos, G., *Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia?*, *Orthodoxes Forum* 6 (1992), 21–39.
- Mathisen, R., *Ecclesiological Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington 1989.
- May, G., *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalcedon*, *AHC* 21 (1989), 1–61.
- Mayer, W. / Bronwen, N., (Hg.), *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* (AKG 121), Berlin 2013.
- McFarland, I., *Spirit and Incarnation: Toward a Pneumatic Chalcedonianism*, *International Journal Of Systematic Theology*, 16,2 (2014), 143–158.
- McGuckin, J.A., 'The Theopaschite Confession' (Text and Historical Context): A Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon, *JEH* 35,2 (1984), 239–255.
- McGuckin, J.A., *St. Cyril of Alexandria: The Christological controversy: Its history, theology, and texts* (SVigChr 23), Leiden 1994.
- McGuckin, J.A., *On the Unity of Christ*, Crestwood, NY 1995.
- McKenzie, J., *The Architecture of Alexandria and Egypt c. 300BC to AD700*, New Haven – London 2007.
- McKinion A., *Words, Imagery, and the Mystery of Christ: A reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology* (SVigChr 55), Leiden 2000.
- McMullen, R., *Voting About God in Early Church Councils*, New Haven – London 2006.
- Meier, M., *Das andere Zeitalter Justinians: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* (Hypomnemata 147), Göttingen 2003.
- Meier, M., *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2009.
- Meier, M., *Justinian*, Darmstadt 2011.
- Meier, M., „Ein dogmatischer Streit“ – Eduard Schwartz (1858–1940) und die ‚Reichskonzilien‘ in der Spätantike, *ZAC* 15 (2011), 124–139.
- Meinhardt, B., *Fanatiker oder Heilige? Frühchristliche Mönche und das Konzil zu Chalcedon*, Frankfurt am Main 2011.
- Menze, V.L., *Die Stimme aus Maiuma. Johannes Rufus, das Konzil von Chalkedon und die wahre Kirche*, in: *Literarische Identifikationsfiguren in der Antike*, hg. v. B. Aland, Tübingen 2003, 215–232.
- Menze, V.L., *The Regula ad Diaconos: John of Tella, his Eucharistic Ecclesiology and the Establishment of an Ecclesiastical Hierarchy in Exile*, *OrChr* 90 (2006), 44–90.
- Menze, V.L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008.
- Menze, V.L., *Johannes von Ephesus und Kaiser Justinian: ein Missionar, sein Patron und eine Heidenmission im Kleinasien des 6. Jahrhunderts*, in: *Vom Euphrat bis zum Bosporus: Kleinasien in der Antike*: FS E. Schwertheim, hg. v. E. Winter, Bonn 2008, Bd. 2, 451–460.



- Menze, V.L. / Akalin, K., John of Tella's Profession of Faith. The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop (Texts from Christian Late Antiquity 25), ed. V. Menze / K. Akalin, Piscataway 2009.
- Métivier, S., La Cappadoce (Ive–VIe siècle): Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient (Byzantina Sorbonensia 22), Paris 2005.
- Meyendorff, J., Imperial Unity and Christian Divisions: The Church from 450 to 680 AD, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 1988.
- Meyendorff, J., Chalcedonians and Non-Chalcedonians: The last steps to unity, St. Vladimir's Theological Quarterly 33,4 (1989), 319–329.
- Michel, A., Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung, in: Das Konzil von Chalkedon 2, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 491–562.
- Millar, F., A Greek Roman Empire: Power and belief under Theodosius II (408–450), Berkeley u. a. 2006.
- Millar, F., The Evolution of the Syrian Orthodox Church in the Pre-Islamic Period: From Greek to Syriac?, J ECS 21,1 (2013), 43–92.
- Millar, F., Empire, Church and Society in the Late Roman Near East. Greeks, Jews, Syrians and Saracens (Collected Studies, 2004–2014), Leuven u. a. 2015.
- Millar, F., Rome, Constantinople and the Near Eastern Church Under Justinian: Two synods of 436 in: Ders., Empire, Church and Society in the Late Roman Near East. Greeks, Jews, Syrians and Saracens (Collected Studies, 2004–2014), Leuven u. a. 2015, 3–32.
- Millar, F., Tyre and Berytus in the Mid-Fifth Century: Metropolitan Status and Ecclesiastical Hierarchy, SCI 33 (2012), 65–84, nachgedruckt in: Ders., Empire, Church, and Society in the Late Roman Near East. Greeks, Jews, Syrians and Saracens (Collected Studies 2004–2014), Leuven u. a. 2015, 47–70.
- Moeller, Ch., Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, in: Das Konzil von Chalkedon 1, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 637–720.
- Moeller, Ch., Un fragment du Type de l'empereur Anastase I StP 3 (TU 39), Berlin 1961, 240–247.
- Mommmsen, Th., Römisches Staatsrecht Bd. 3, Nachdruck des Originals (Leipzig 1888) Paderborn 2012.
- Moschos, D., Eschatologie im ägyptischen Mönchtum: die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion (STAC 59), Tübingen 2010.
- Moss, Y., Incorruptible Bodies. Christology, society, and authority in Late Antiquity, Oakland, California 2016.
- Moussa, M., The Anti-chalcedonian Movement in Byzantine Egypt: An evaluation of past scholarship and actual interpretations, in: Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster

- 20.–26. Juli 1996, hg. v. S. Emmel u. a. (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 6,1), Wiesbaden 1996, 504–510.
- Mühlenberg, E., Mühlenberg, Apollinaris von Laodicea (FKDG 23), Göttingen 1969.
- Mühlenberg, E., Art. Apollinaris 4,2, in: TRE 3, Berlin – New York, 1978, 362–371.
- Mühlenberg, E., Das Dogma von Chalkedon: Ängste und Überzeugungen, in: Chalcedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, hg. v. J. van Oort / J. Roldanus, Leuven 1997, 1–23.
- Mühlenberg, E., Die Edition der Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO), in: Crux interpretum. Ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz, hg. v. A. von Stockhausen / U. Heil (TU 176), Berlin 2015, 97–109.
- Müller, C.D.G., Art. Alexandrien 1,3. Die 'Katechetenschule', in: TRE 2, Berlin – New York 1978, 253–254.
- Need, S.W., Human Language and Knowledge in the Light of Chalcedon, New York – Bern 1996.
- Neil, B., Leo the Great (Fathers of the Church), Abingdon – New York 2009.
- Norman, A.F., Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius (TTH 34), Liverpool 2000.
- Norton, P., Episcopal Elections, 250–600: hierarchy and popular will in Late Antiquity, Oxford 2011.
- Oehler, K., Der Consensus Omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, in: Ders., Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens, München 1969, 234–263.
- Oehler, K., Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter, in: Ders., Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens, München 1969, 234–263.
- Ohme, H., Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs (AKG 67), Berlin – New York 1998.
- Ohme, H., Greek Canon Law to 691/2, in: The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, hg. v. W. Hartmann / K. Pennington (History of Medieval Canon Law), Washington 2012, 24–114.
- O'Keefe, J.J., Impassible Suffering. Divine Passion and Fifth-Century Theology, JThS 58 (1997), 39–60.
- O'Keefe, J.J., "A Letter that Killeth": Toward a reassessment of Antiochene exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms, JECS 8 (2000), 83–104.
- Orestano, R., Beni dei monaci e monasteri nella legislazione giustiniana (Studi P. de Francisci 3), Milano 1956, 563–593.
- Ortiz de Urbina, I., Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, in: Das Konzil von Chalkedon 1, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 389–418.
- Patrich, J., Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative study in Eastern monasticism fourth to seventh centuries (DOS 32), Washington 1995.

- Patrut, I.-K. (Hg.), *Inklusion/Exklusion und Kultur: Theoretische Perspektiven und Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*, Köln 2013.
- Payer, A., *Augusta Aelia Pulcheria* (gest. 453). Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Chalzedon, *Christlicher Osten* 48 (1993), 167–183.
- Perrone, L., *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.
- Perrone, L., *Byzantine Monasticism in Gaza and the Judean Desert: a comparison of their spiritual traditions*, *Proche Orient Chrétien* 62 (2012), 6–22.
- Perrone, L., *Jerusalem. A City of Prayer in the Byzantine Era*, *Proche Orient Chrétien* 64 (2014), 5–30.
- Pfeilschifter, R., *Der Kaiser und Konstantinopel: Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*, Berlin 2013.
- Piétri, L., *Die Geschichte des Christentums 3, Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)*, hg. v. J.-M. Mayeur / Ch. Piétri / L. Piétri / A. Vauchez / M. Venard, dt. Ausgabe hg. v. N. Brox / O. Engels / G. Kretschmar / K. Meier / H. Smolinsky, Freiburg u. a. 2001 / Sonderdruck 2005.
- Pitz, E., *Die griechisch-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters*, Berlin 2001.
- Possek, U., *Selbstverständnis und Bildungsauftrag der Schule von Nisibis*, *ZAC* 19,1 (2015), 104–136.
- Powell, D., *Haeres Petri: Leo I and Church Order*, *International Journal for the Study of the Christian Church* 8 (2008), 203–210.
- Preiser-Kapeller, J., *Die hauptstädtische Synode von Konstantinopel (Synodos endemusa): Zur Geschichte und Funktion einer zentralen Institution der (spät)byzantinischen Kirche*, *Historicum. Zeitschrift für Geschichte*, 96 (2007), 20–31.
- Price, R. / Gaddis, M., *Acts of the Council of Chalcedon*, 3 vols., translated and with an introduction by R. Price / M. Gaddis, reprinted with minor corrections (TTH 45), Liverpool 2007 (Erstausgabe 2005).
- Price, R., *The Acts of the Council of Constantinople of 553: with Related Texts on the Three Chapters Controversy*, Liverpool 2009.
- Price, R. / Whitby, M. (Hg.), *Chalcedon in Context: Church Councils 400–700* (TTH.C 1) Liverpool 2009/2011.
- Price, R., *Presidency and Procedure*, *AHC* 41,2 (2009), 241–274.
- Price, R., *Theotokos: The title and its significance in doctrine and devotion*, in: *Mary – the Complete Resource*, ed. S.J. Boss, London – New York 2009, 56–73.
- Price, R., *Truth, Omission, and Fiction in the Acts of Chalcedon*, in: *Chalcedon in Context. Church councils 400–700*, ed. by R. Price / M. Whitby (TTH.C 1), Liverpool 2011, 92–106.
- Rammelt, C., *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten* (AKG 106), Berlin – New York 2008.

- Rapp, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition* (The Transformation of the Classical Heritage 37), Berkeley 2005.
- Rebenich, S., *Kirche in der Spätantike: Koexistenz, Konkurrenz und Konflikt*, in: *Was ist Kirche in der Spätantike? Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen* (02.–05.01.2015), hg. v. P. Gemeinhardt, Leuven 2017, 35–56.
- Richard, M., *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret de Cyr*, RSPTh 25 (1936), 459–481.
- Richard, M., *Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'incarnation*, RevSR 14 (1939), 34–61.
- Richard, M., *La lettre the Théodoret à Jean d'Égées*, RSPTh 30 (1941–1942), 415–424.
- Richard, M., *Proclus de Constantinople et le théopaschisme*, RHE 38 (1942), 303–333.
- Richard, M., *L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation*, MSR 2 (1945), 21–29.
- Richard, M., *Le néo-chalcédonisme*, MSR 3 (1946), 156–161.
- Richard, M., *Théodoret, Jean d'Antioche et les moines d'Orient*, MSR 3 (1946), 147–156.
- Rist, J., *Kirchenpolitik und/oder Bestechung: Die Geschenke des Kyrill von Alexandrien an den kaiserlichen Hof*, StPat 68 (2013), 51–60.
- Ritter, A.M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des 2. Ökumenischen Konzils* (FKDG 15), Göttingen 1965.
- Ritter, A.M., *Art. Arianismus*, TRE 5, Berlin – New York 1978, 692–719.
- Ritter, A.M., *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, überarbeitete Auflage Stuttgart 1998.
- Robbins Bittermann, H., *The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction*, Speculum 13,2 (1935), 198–203.
- Roldanus, J., *Stützen und Störenfriede. Mönchische Einmischungen in die doktrinaire und kirchenpolitische Rezeption von Chalkedon*, in: *Chalkedon: Geschichte und Aktualität*, hg. v. J. van Oort / J. Roldanus u. a. (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft), Leuven 1997, 123–146.
- Rubin, Z., *The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem*, in: L.I. Levine, (Hg.), *The Jerusalem Cathedra* 2, Jerusalem – Detroit 1982, 79–105.
- Rüpke, J., *Religiöse Devianz in Rechtstexten der römischen Kaiserzeit*, Zeitschrift für Religionswissenschaft, 18,1 (2010), 71–90.
- Ruscu, D., *The Revolt of Vitalianus and the "Scythian Controversy"*, BZ 101 (2008), 773–786.
- Šagi-Bunić, T., *„Deus perfectus et homo perfectus“ a concilio Ephesino (a 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Rom 1965.
- Sainio, M.A., *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität* (Annales Academiae scientiarum Fennicae B 47,1), Helsinki 1940.

- Salzman, M.R. / Sághy, M. / Lizzi Testa, R., (Hg.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, competition, and coexistence in the fourth century*, Cambridge 2015.
- Samuel, V.C., *Proceedings of the Council of Chalcedon and Its Historical Problems*, *Ecumenical Review* 22 (1970), 321–347.
- Sandwell, I., *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007.
- Sarasin, Ph., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt 2003.
- Schlotter P. / Wisotzki, S. (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung*, Baden-Baden, 2011.
- Schmidt-Leukel, P., *Chalcedon Defended: A pluralistic re-reading of the two-natures doctrine*, *Expository Times* 118,3 (2006), 113–119.
- Schneider, A.M., *Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon*, in: *Das Konzil von Chalkedon 1*, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 291–302.
- Scholten, C., *Die alexandrinische Katechetenschule*, *JAC* 38 (1995), 17–37.
- Schor, A.M., *Theodoret's People. Social networks and religious conflict in Late Roman Syria*, Berkeley – Los Angeles 2011.
- Schwartz, E., *Die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts*, *HZ* 104 (1910), 1–37.
- Schwartz, E., *Johannes Rufus: ein monophysitischer Schriftsteller* (SHAW.PH Abh. 16), Heidelberg 1912.
- Schwartz, E., *Konzilsstudien* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, fasc. 20), Strassburg 1914.
- Schwartz, E., *Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils*, *HZ* 112 (1914), 237–263.
- Schwartz, E., *Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian*, *ZRG KA* 11 1921, 208–253.
- Schwartz, E., *Der sechste nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon* (SPAW.Ph 32,2), München 1925.
- Schwartz, E., *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*, *ZNTW* 25 (1926), 38–88.
- Schwartz, E., *Der Prozeß des Eutyches*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. RA*, 51 (1931), 460–464.
- Schwartz, E., *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma* (ABAW.PH.NF 10), München 1934.
- Schwartz, E., *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel* (ABAW.NF 13), München 1937.
- Scipioni, L.I., *Nestorio e il concilio di Efeso: storia, dogma, critica*, Milano 1974.
- Seeck, O., *Die Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeiten für eine Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart 1919.
- Sellers, P., *The Council of Chalcedon*, London 1953.
- Shepardson, C., *Controlling Contested Places. Late Antique Antioch and the spatial politics of religious controversy*, Berkeley u. a. 2014.
- Sieben, J., *Die Konzilsidee der Alten Kirche (Konziliengeschichte, Reihe B Untersuchungen)*, Paderborn – München u. a. 1979.

- Sieben, J., Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustin-Rezeption (Konziliengeschichte Reihe B: Untersuchungen), Paderborn u. a. 2010.
- Siebig, G., Kaiser Leo I: das oströmische Reich in den ersten drei Jahren seiner Regierung (457–460 n. Chr.), 2 Bde. (Beiträge zur Altertumskunde 276), Berlin 2010.
- Simmel, G., Die Soziologie der Konkurrenz, in: Neue Deutsche Rundschau 14 (1903), 1009–1023 = Ders. Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Gesamtausgabe Bd. 7, hg. v. R. Kramme / O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1995, 221–246.
- Simmel, G., Der Streit, in: Ders., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin 1908, 186–255.
- Sivan, H., Palestine in Late Antiquity, Oxford 2008.
- Skeb, M., Exegese und Lebensform: die Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare (Clavis commentariorum antiquitatis et medii aevi 5), Leiden, 2007.
- Sotinel, C., Le personnel épiscopal: enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité, in: L'Évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: image et autorité: actes de la table ronde organisée par l'Istitutio patristico Augustinianum et l'École française de Rome, hg. v. E. Rebillard / C. Sotinel, Rome 1998, 105–126.
- Sotinel, C., Rom und Italien am Übergang vom Römischen Reich zum Gotenreich, in: Geschichte des Christentums 3, hg. v. L. Piétri, wissenschaftliche Redaktion der dt. Fassung T. Graumann, Freiburg u. a. 2001 / Sonderdruck 2005, 300–342.
- Spencer, I. / Kelly, D. / Londey, P., (Hg.), Conflict in Ancient Greece and Rome: the definitive political, social, and military encyclopedia, Santa Barbara 2016.
- Ste. Croix, G.E.M. de, The Council of Chalcedon with Additions by M. Whitby, in: Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy, ed. by M. Whitby / J. Streeter, Oxford, 2006, 259–319.
- Stegmüller, O., Art. Diptychon, in: RAC 3 (1957), 1138–1149.
- Stephens, Ch.W.B., Canon Law and Episcopal Authority. The Canons of Antioch and Serdica, Oxford 2015.
- Steppa, J.E., John Rufus and the World-Vision of Anti-Chalcedonian Culture (GDECS 1), Piscataway 2002.
- Stewart Evans, J.A., The Age of Justinian, London 1996.
- Strelan, R., Paul, Artemis and the Jews in Ephesus (BZNW 80), Berlin 1996.
- Studer, B., Leo der Grosse und der Primat des römischen Bischofs, in: Unterwegs zur Einheit: FS für Heinrich Stirnimann, hg. v. J. Brantschen / P. Selvatico Freiburg 1980, 617–630.
- Teitler, H.C., Notarii et exceptores: An inquiry into role and significance of shorthand writers in the imperial and ecclesiastical bureaucracy of the Roman Empire (from the Early Principate to c. 450 A.D.), Amsterdam 1985.
- Thome, F., Historia contra Mythos: Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis (Hereditas 24), Bonn 2004.

- Tiersch, C., Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reichs (STAC 6), Tübingen 2002.
- Torrance, I.R., *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich 1988.
- Traina, G., 428 dopo Cristo. Storia di un anno, Roma 2007. Engl.: 428AD: An Ordinary Year at the End of the Roman Empire, transl. by A. Cameron, Princeton 2009.
- Troianos, S., Byzantine Canon Law to 1100, in: *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, hg. v. W. Hartmann / K. Pennington, Washington 2012, 115–169.
- Troianos, S., Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, hg. v. W. Hartmann / K. Pennington, Washington 2012, 170–214.
- Troupeau, G., Kirchen und Christen im muslimischen Orient, in: *Die Geschichte des Christentums. Mittelalter Bd. 1: Bischöfe, Mönche und Kaiser*, hg. v. G. Dagron / P. Riché / A. Vauchez, Freiburg 1994/2007, 491–472.
- Ueding, L., Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, in: *Das Konzil von Chalkedon 2*, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 569–676.
- Ullmann, W., Leo I. and the Theme of Papal Primacy, *JThS* 11 (1969), 25–51.
- Ullmann, W., Gelasius I. (492–496): das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (Päpste und Papsttum 189), Stuttgart 1981.
- Uthemann, K.-H., Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians, in: Ders., *Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie* (AKG 93), Berlin 2005, 37–102.
- Uthemann, K.-H., Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus in: Ders., *Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie* (AKG 93), Berlin 2005, 207–255.
- Uthemann, K.-H., Die Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff ‚strenger Chalkedonismus‘, *StPatr* 34 (2001), 572–604, nachgedruckt in: K.-H. Uthemann, *Das anthropologische Modell der hypostatischen Union*, in: Ders., *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie* (AKG 93) Berlin 2005, 103–196.
- Uthemann, K.-H., Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe, in: Ders., *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie* (AKG 93) Berlin 2005, 252–332.
- Vaggione, R.P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000.
- Van Loon, H., *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria* (VigChrS 96), Leiden 2009.

- Van Nuffelen, P., *Episcopal Succession in Constantinople (381–450 C.E.): The Local Dynamics of Power*, *J ECS* 18 (2010), 425–451.
- Van Oort, J. / Roldanus, J. (Hg.), *Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 4)*, Leuven 1997.
- Van Parys, M., *The Historical Evidence on the Council of Chalcedon*, *Ecumenical Review* 22 (1970), 305–320.
- Van Roey, A., *Les débuts de l'église jacobite*, in: *Das Konzil von Chalkedon 2*, hg. v. A. Grillmeier / H. Bacht, Würzburg 1962, 339–360.
- Van Roey, A., *Les fragments trithéites de Jean Philopon*, *OLP* 11 (1980), 135–160.
- Van Roey, A. / Allen, P., *Monophysite Texts of the Sixth Century*, edited, translated and annotated (OLA 56), Leuven 1994.
- Van Rompay, L., *Society and Community in the Christian East*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, hg. v. M. Maas, Cambridge 2005, 239–266.
- Vassilaki, M. (Hg.), *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005.
- Vinzent, M., „Oxbridge“ in der ausgehenden Spätantike oder: Ein Vergleich der Schulen von Athen und Alexandrien, *ZAC* 4,1 (2000), 49–82.
- Vogt, J.H., *Das Verbot einer „hetera pistis“ auf dem Konzil von Ephesus 431*, *AHC* 22 (1990), 234–241.
- Vööbus, A., *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, 3 vols., Louvain 1958.1960.1988.
- Vööbus, A., *The Synodicon in the West Syrian Tradition (CSCO)*, Louvain 1975–1976.
- Vööbus, A., *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*. Edited, translated and furnished with literary historical data, Stockholm 1960.
- Vranic, V., *The Constancy and Development in the Christology of Theodoret of Cyrrhus (SVigChr 129)*, Leiden 2015.
- Vries de, W., *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon*, *OCP* 35 (1969), 63–122.
- Wagschal, D., *Law and Legality in the Greek East. The Byzantine Canonical Tradition*, 381–883, Oxford 2015.
- Wallace-Hadrill, D.S., *Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East*, Cambridge 1982.
- Wallraff, M., *Der Kirchenhistoriker Sokrates: Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (FKDG 68)*, Göttingen 1997.
- Wallraff, M., *Das Konzil von Chalcedon in der Darstellung des Liberatus von Karthago*, *ZAC* 14 (2010), 60–73.
- Watt, J.W., *A Portrait of John Bar Aphtonia, Founder of the Monastery of Qenneshre*, in: *Portraits of Spiritual Authority. Religious power in Early Christianity*, hg. v. J.W. Drijvers, Byzantium and the Christian Orient, Leiden 1999, 155–169.



- Watts, E.J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006.
- Watts, E.J., *Riot in Alexandria: Tradition and group dynamics in Late Antique Pagan and Christian communities (Transformation of the Classical Heritage 46)*, Berkeley 2010.
- Watts, E.J., John Rufus, Timothy Aelurus and the Fall of the Western Roman Empire, in: *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World*, hg. v. R. Mathisen / D. Shanzer, Farnham 2011, 97–106.
- Watts, E.J., Theodosius II and His Legacy in Anti-Chalcedonian Communal Memory, in: *Rethinking Theodosius II*, hg. v. C. Kelly, Cambridge 2013, 269–284.
- Weckwerth, A., *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten (JAC.E kleine Reihe 5)*, Münster 2010.
- Weinandy, T. (Hg.), *The Theology of St. Cyril of Alexandria: a critical appreciation*, London 2003.
- Welch, L.J., *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, San Francisco 1994.
- Wendebourg, D., Chalkedon in der ökumenischen Diskussion, in: *Chalkedon: Geschichte und Aktualität*, hg. v. J. van Oort / J. Roldanus, Leuven 1997, 207–237.
- Wessel, S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: the making of a saint and of a heretic*, Oxford 2004.
- Wessel, S., *Leo the Great and the Spiritual Re-building of a Universal Rome (SVigChr 93)*, Leiden 2008.
- Whitby, M.L., The Church Historians and Chalcedon, in: *Greek and Roman historiography in Late Antiquity: forth to sixth century A.D.*, hg. v. G. Marasco, Leiden 2003, 449–495.
- Wickham, L.R., Art., Eutyches / Eutychianischer Streit, *TRE* 10, Berlin 1982/1993, 558–565.
- Wickham, L.R., Art. Nestorius / Nestorianischer Streit, *TRE* 24, Berlin 2000, 276–286.
- Wiemer, H.-U., Akklamationen im spätrömischen Reich. Zur Typologie und Funktion eines Kommunikationsrituals, *Archiv für Kulturgeschichte* 86 (2004), 27–73.
- Wilkens, R.L., Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ typology in Cyril of Alexandria, *Church History* 35 (1966), 139–156.
- Wille, A., *Bischof Julian von Kios, der Nuntius Leos des Großen in Konstantinopel*, Kempten 1910.
- Williams, R., *Arius: heresy and tradition*, London 2001.
- Williams, R., Defining Heresy, in: *The Origins of Christendom in the West*, hg. v. A. Kreider, Edinburgh 2001, 313–335.
- Winkelmann, F., *Der monergetisch-monotheletische Streit (BBS 6)*, Frankfurt am Main u. a. 2001.
- Winkler, D.W., *Koptische Kirche und Reichskirche: altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck 1997.

- Wipszycka, E., *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996, 257–278.
- Wipszycka, E., *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles)* (JJP XI), Varsovie 2012.
- Wipszycka, E., *The Alexandrian Church. People and Institutions* (The Journal of Juristic Papyrology, Supplements 25), Warsaw 2015.
- Wittke, A.-M. / Olshausen, E. / Szydlak, R. (Hg.), *Historischer Atlas der Alten Welt, Der Neue Pauly*, Sonderausgabe Stuttgart 2012.
- Wood, Ph., *We have no King but Christ. Christian political thought in Greater Syria on the eve of the Arab conquest (c. 400–585)*, Oxford – New York 2010.
- Wood, Ph., *Christianity and the Arabs in the Sixth Century* in: G. Fisher and J. Dijkstra (eds.), *Inside and Out: Interactions Between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*, Leuven 2014, 353–368.
- Young, F.M., *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, Grand Rapids 2010.
- Zachhuber, J., *Christology after Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition. Reflections on a neglected topic*, in: *The Ways of Byzantine Philosophy*, hg. v. M. Knežević, Alhambra, California 2015, 89–110.
- Zito, G.V., *Toward a Sociology of Heresy*, *Sociological Analysis* 44,2 (1983), 123–130.

# Personenregister

- Abraham bar Kayli 405, 439, 499 f., 517, 555  
 Abramius (Archimandrit) 127  
 Abramius (Kleriker) 292  
 Acacius v. Ariarathea 274 f.  
 Acacius v. Beroea 28, 30, 32, 39, 88, 119  
 Acacius v. Caesarea 66, 171  
 Acacius v. Konstantinopel 361, 377, 412–416, 422–424, 429, 434, 438, 489, 491, 507–510, 513 f., 528  
 Acacius v. Melitene 36, 41–44, 86, 93, 99, 102, 205, 221, 223, 235, 290  
 Addai (Apostel) 517, 518, 547, 554  
 Addai (Chorepiscopus) 537  
 Aetherichus v. Smyrna 179, 210 f., 213, 264  
 Aetius (Erzdiakon v. K.) 162, 171, 174–177, 183, 186, 196, 202, 219, 221 f., 224 f., 228, 240, 252, 254, 266, 278 f., 281–283, 311, 318, 374 f., 386, 408  
 Agapet v. Rom 434, 448–450, 453  
 Alexander Acoemetus 117 f., 125–129, 277, 346, 376, 551  
 Alexander (Presbyter) 283  
 Alexander v. Alexandria 249  
 Alexander v. Hierapolis 40 f., 43, 69, 96 f., 504 f.  
 Ambrosius v. Mailand 112, 150, 209, 220, 490  
 Amphilochius v. Iconium 240, 254, 336  
 Amphilochius v. Side 232, 260 f., 289, 395, 408  
 Anastasius (Kaiser) 419, 424–432, 434, 436–438, 443, 475, 477, 480, 489, 493, 505, 507, 521 f., 524, 529  
 Anastasius (Presbyter) 22 f.  
 Anastasius v. Nicaea 271, 310–312, 333  
 Anastasius v. Thessalonica 69, 193 f.  
 Anatolius (magister militum / Konzilsvorsitzer) 138 f., 146 f., 151, 155, 157, 192, 216, 262, 264 f., 286 f., 304, 319  
 Anatolius v. Konstantinopel 35, 54, 138, 144, 151, 157, 161–163, 178, 181 f., 186, 189, 193, 195, 207, 209, 220, 222, 224 f., 227 f., 231 f., 234, 237 f., 240, 244, 246, 251 f., 254, 256 f., 264, 275, 277, 279, 287, 292, 298 f., 305–307, 311, 317–319, 323, 338, 350, 353–355, 372–383, 386, 388, 395, 408, 472, 489, 508–511, 513, 525  
 Andreas (Apostel) 380, 507  
 Andreas (Kleriker in K.) 175, 374  
 Andreas v. Samosata 44, 88, 285, 455  
 Anthimus v. Trapezunt 443, 447 f.  
 Apollinarius v. Laodicea 28 f., 32, 35, 48, 52, 65, 70 f., 76, 79, 85, 87–89, 92, 97, 102, 204, 256, 274, 366, 418, 433  
 Arcadius (Kaiser) 114, 133  
 Ardabur/Patricius 411  
 Aristoteles 255, 532  
 Arius 35, 70, 75, 97, 258, 274  
 Asclepiades (Kleriker in K.) 172, 174, 237  
 Aspar 38, 108 f., 127, 138, 147, 155, 411  
 Asterius (Kleriker) 174 f.  
 Asterius v. Kappadozien 75  
 Athanasius (2 versch. Kleriker) 175, 226, 230  
 Athanasius v. Alexandria 58–60, 74, 87, 100 f., 118, 148, 209, 214, 219, 259, 274, 356, 364, 391, 415, 425, 433, 476, 490, 493, 508, 511, 546  
 Athanasius II. v. Alexandria 523  
 Athanasius v. Busiris 207  
 Athanasius v. Nicaea 311, 319–322  
 Athanasius v. Perrha 47 f., 134, 147, 203, 271, 317, 323, 333, 351, 359  
 Atticus (Diakon in K.) 152, 373  
 Atticus v. Epirus 325  
 Atticus v. Konstantinopel 19, 504  
 Atticus v. Nicopolis 223, 240, 260, 308, 311  
 Atticus v. Zela 307  
 Attila 156  
 Augustinus v. Hippo 120, 220, 559  
 Auxonius v. Berytus 261  
 Auxonius v. Sebennytus 207  
 Barhabbesabba Arbaia 20–22, 24, 43, 45  
 Barsanuphius v. Gaza 501, 523, 525  
 Barsauma 54, 119, 128 f., 202, 212, 278–281, 352, 404, 496, 517, 548, 553 f.  
 Basiliscus (Kaiser/Usurpator) 376, 406, 411–414, 419, 474, 493, 510, 515, 522  
 Basilius (Diakon in Konstantinopel) 24  
 Basilius v. Ancyra 172  
 Basilius v. Antiochia 382, 510  
 Basilius v. Caesarea 335 f., 398  
 Basilius v. Ephesus 315, 318 f.

- Basilius v. Seleucia 54, 99, 101, 161, 164 f., 190, 200, 209–212, 250, 252–257, 262–264, 343, 411, 495 f.  
 Basilius v. Traianopolis 240  
 Bassian v. Ephesus 134, 182, 202, 256, 271, 314–319, 325, 339  
 Benjamin v. Alexandria 370  
 Bonifatius (röm. Presbyter) 160  
  
 Calandio v. Antiochia 418 f., 421 f., 425, 510, 515  
 Calopodius (Kleriker in K.) 278 f.  
 Candidianus (comes) 31, 33, 35, 156  
 Carosus (Mönch) 187, 277–284, 303, 325, 373, 375 f., 472  
 Cassian (Presbyter) 314, 316  
 Cecropius v. Sebastopolis 217, 239, 275, 309, 317  
 Chareas (comes) 298  
 Chrysaphius 37, 46, 49, 107, 271  
 Cledonius 88, 255 f.  
 Coelestin v. Rom 19, 22, 26–29, 31, 35, 42, 63, 67, 72, 239, 242, 281  
 Constans II. (Kaiser) 122  
 Constantinus (Sekretär) 171, 197, 243  
 Cyrill v. Alexandria 12 f., 21–53, 55, 59 f., 62 f., 65–67, 69, 72–102, 107 f., 118 f., 124 f., 127–129, 153, 174, 176, 195 f., 198, 203–210, 213–215, 218–223, 226, 230 f., 233–235, 239–242, 246–264, 269, 274, 277, 281, 288–290, 294–300, 315, 317, 320 f., 365, 391–393, 403–405, 409, 413, 416, 426, 430 f., 433, 435, 444 f., 447, 450–452, 454–456, 471–481, 484–487, 497, 504 f., 508, 511, 561  
 Cyrill v. Jerusalem 66  
 Cyrill v. Scythopolis 12, 49, 277, 399, 401, 403, 451, 456, 521–524  
 Cyrus v. Alexandria 370, 459  
 Cyrus v. Edessa 516 f.  
 Cyrus v. Hierapolis 418, 425  
  
 Dalmatius (Archimandrit) 37 f., 49, 122, 124, 127–129, 277, 376  
 Daniel Stylites 350, 377, 413, 556  
 Daniel v. Carrhae (Harran) 293 f.  
 Diodor v. Tarsus 41, 44 f., 47 f., 54, 65, 69–72, 84, 86–88, 94–96, 126, 256, 426, 429, 444, 453, 455, 474, 505  
  
 Diogenes v. Cyzicus 220, 240, 262, 274, 279, 318 f.  
 Dioscur (Apocrisiar) 473  
 Dioscur v. Alexandria 37, 42, 46–55, 58–60, 98, 106, 108, 118, 127, 134 f., 137, 140, 134–136, 151, 153, 160–165, 169 f., 172–174, 181, 183 f., 186 f., 190–211, 219, 224–231, 237 f., 240, 252, 258, 260, 267, 269, 271–276, 280, 283, 288–291, 300–302, 313, 318, 327, 339, 351, 354, 360, 365 f., 372, 377–379, 381 f., 384 f., 389–398, 403, 413, 429, 437, 468 f., 475 f., 486, 496, 498, 504, 508, 510, 561  
 Domnus v. Antiochia 46, 48 f., 54, 96, 134, 144, 161, 193, 219, 252, 271, 289, 293 f., 298, 299, 320–322, 359, 360, 379, 402, 510  
 Dorotheus (Presbyter in Konstantinopel) 187, 277, 280–283, 303, 325, 373, 375 f., 472  
 Dorotheus v. Alexandria (gaianit. Bischof) 533, 468 f.  
 Dorotheus v. Marcianopolis 22 f.  
  
 Elias v. Jerusalem 425, 433, 521, 523 f.  
 Eliseus v. Sardis 459, 520  
 Ephraem Syrus 517, 519, 543  
 Ephraem v. Antiochia 404 f., 439, 449 f., 456, 477, 511  
 Epiphanius (Diakon in A.) 37, 127  
 Epiphanius v. Perge 409  
 Epiphanius v. Salamis 172  
 Epiphanius v. Tyrus 433  
 Eudocia (Kaiserin) 32, 105, 107, 383, 399 f., 498, 524, 553  
 Eulogius (Apocrisiar) 40, 83, 96  
 Eulogius (Kleriker in Edessa) 293  
 Eulogius (Tribun) 146  
 Eunomius v. Cyzicus 35, 97, 274  
 Eunomius v. Nicomedia 271, 307, 310–312, 333  
 Euphemius v. Konstantinopel 421, 427, 437, 489, 506  
 Euseb v. Ancyra 53, 193, 207, 209, 240, 292, 300, 326, 333, 342  
 Euseb v. Dorylaeum 25 f., 46, 49, 53, 99, 108, 138, 144, 147, 163, 187, 197 f., 200, 203, 206, 219, 228, 254, 257, 275, 285

- Eustathius (silentarius) 315 f.  
 Eustathius v. Berytus 42, 102, 135, 146, 163,  
 184 f., 195, 205–207, 209, 223, 261, 291–  
 301, 304–310, 333, 435  
 Eustathius v. Sebaste 122  
 Eutherius v. Chalcedon 162  
 Eutherius v. Tyana 46, 69, 72, 90, 93, 96, 194,  
 426, 455  
 Euthymius 48, 399–401, 406, 523 f.  
 Eutyches 46–53, 61, 99–102, 106, 120, 124,  
 127, 143, 145 f., 150, 153, 156 f., 163 f., 174–  
 176, 184 f., 196 f., 200, 202–205, 208,  
 211 f., 215, 217, 227 f., 230 f., 233, 239,  
 242 f., 250, 252, 262 f., 267, 272–278,  
 282 f., 285–287, 291, 301–303, 349, 366,  
 374–378, 382, 385, 392, 396, 404, 408,  
 416, 425, 428 f., 444, 454, 468, 476  
 Euxitheus v. Thessalonica 513  
 Evagrius Scholasticus 20, 22, 41 f., 61, 168,  
 192, 223, 390, 394 f., 398, 412, 414, 424–  
 429, 494, 501, 515  
 Facundus v. Hermiane 45, 48, 88, 91, 453  
 Faustus (Archimandrit) 127, 277, 280, 282  
 Felix v. Rom 87, 361, 423, 490, 501, 504, 512  
 Firmus v. Caesarea 36, 87  
 Flavian II. v. Antiochia 404, 420 f., 425–429,  
 432 f., 475, 493, 506 f., 517, 519, 545, 558  
 Flavian v. Konstantinopel 46, 48, 50–55,  
 101 f., 106, 108, 123, 128, 130, 134, 143 f.,  
 157, 161–164, 174, 181, 183, 193, 195,  
 197–210, 215, 217–220, 222, 230 f., 238,  
 245–258, 263, 279, 293, 302, 315, 317 f.,  
 380, 389  
 Flavian v. Philippi 36  
 Flavius Marcellinus 174  
 Florentius (Patricius) 51, 102, 155–157, 175 f.,  
 179, 204  
 Florentius v. Sardis 217, 220, 318  
 Galla Placidia 105, 138, 360  
 Gelasius (Abt) 456  
 Gelasius v. Rom 386, 422–424, 490–492,  
 504, 512–514, 559  
 Gennadius v. Konstantinopel 412 f., 472,  
 508, 510 f.  
 Gerontius (Abt) 402 f.  
 Gerontius (Kleriker in K.) 278 f.  
 Gregor Thaumaturgus 87, 433  
 Gregor v. Nazianz 75, 88 f., 123, 195, 209,  
 255 f., 361  
 Gregor v. Nyssa 18, 71, 75, 88 f., 195, 360  
 Gregor v. Tours 361  
 Helpidius (*comes*) 55, 141, 145, 157, 198, 200,  
 203  
 Heraclius 370 f., 459, 530  
 Hieracis v. Aphnaeum 274  
 Hieronymus 114, 120 f.  
 Hilarius v. Arles 158–160  
 Hilarius v. Poitiers 209, 217  
 Hilarius v. Rom 54 f., 108  
 Himerius (Kleriker) 172, 225  
 Hormisdas v. Rom 424, 429, 433, 437, 438,  
 442 f., 495, 504, 514, 517, 539  
 Hypatia 128, 394  
 Hypatius (Archimandrit) 123, 126, 129, 173,  
 329, 346, 447  
 Ibas v. Edessa 43, 45, 53, 130–132, 134, 138,  
 155, 161, 166, 179, 190, 192, 196, 261 f.,  
 271 f., 279, 288–301, 306, 331, 333, 340 f.,  
 350 f., 358 f., 426, 444, 447, 451, 454 f.,  
 469, 472, 476, 516, 558  
 Illus (magister militum) 415 f., 418–420, 425,  
 515  
 Irenaeus v. Tyrus 46, 53, 147, 297  
 Isaac (Archimandrit) 49, 111, 122, 124  
 Isaiah v. Gaza 121  
 Ischyriion (Diakon in A.) 54, 58 f., 226  
 Jacob Baradaeus 450, 462, 520, 530, 532–  
 534, 542, 551  
 Jacob v. Sarug 467, 501, 518 f., 538 f.  
 Job (Archimandrit) 127  
 Johannes (Archimandrit in Gaza) 501, 523,  
 525  
 Johannes bar Aphtonia 431, 439, 534, 538  
 Johannes Cassian 26, 29, 120, 220  
 Johannes Chrysostomus 22, 24, 60, 65, 95,  
 111, 123 f., 310, 318, 326, 504  
 Johannes d. Täufer 125  
 Johannes (Evangelist) 67, 71  
 Johannes Grammaticus 429, 431, 475, 479,  
 482 f., 485  
 Johannes Hephaestu 447, 498, 539  
 Johannes Malalas 428, 444  
 Johannes Maxentius 455, 480

- Johannes Moschus 552  
 Johannes (Papst) 445  
 Johannes Philoponus 452, 532  
 Johannes (Presbyter in K.) 174 f.  
 Johannes (Rhetor) 395  
 Johannes Rufus 328, 390, 400, 402 f., 419,  
 462, 464, 468, 474, 492, 494–496, 498,  
 502 f., 511 f., 520, 535, 551 f.  
 Johannes Scholasticus 459, 462, 532, 551  
 Johannes (*silentarius*) 392  
 Johannes Talaia 395, 415, 422, 476, 511  
 Johannes v. Aegea 469, 471  
 Johannes v. Alexandria (III.) 417, 427  
 Johannes v. Alexandria (IV.) 533  
 Johannes v. Alexandria (V., Almosenspender)  
 530  
 Johannes v. Antiochia 19, 22, 28–30, 33–  
 46, 48, 50, 64 f., 69, 71, 81, 83–87, 90, 93,  
 95 f., 98 f., 101, 128, 139, 194, 203, 205,  
 215, 219, 222, 234 f., 242, 246, 254, 269,  
 285, 296, 300, 404, 426  
 Johannes v. Claudiopolis 428  
 Johannes v. Cyrus 418  
 Johannes v. Damascus 37  
 Johannes v. Ephesus 389, 402, 439–434,  
 446 f., 459, 462, 496–498, 500, 503, 518–  
 520, 532–535, 537–540, 546 f., 549–551,  
 554 f.  
 Johannes v. Germanicia 147, 237 f., 250–254,  
 261, 273, 289  
 Johannes v. Hierapolis 321  
 Johannes v. Jerusalem 521, 524  
 Johannes v. Konstantinopel 437  
 Johannes v. Niciou 531  
 Johannes v. Seleucia 520  
 Johannes v. Sura 520  
 Johannes v. Tella 432, 439, 462, 465, 474,  
 501–503, 518–520, 529, 535, 539 f., 543,  
 550, 552 f., 557  
 Johannes v. Theodosiopolis 293  
 Julian (Kaiser) 310, 506, 518 f., 547, 554  
 Julian Saba 119  
 Julian v. Bostra 433  
 Julian v. Cius/Cos 179, 220, 240, 243, 254,  
 256, 262, 354, 372, 374–387, 409,  
 464  
 Julian v. Halicarnassus 434, 436, 462, 533,  
 549  
 Julius v. Rom 87, 433  
 Justin I. (Kaiser) 410, 432, 436–442, 449,  
 450, 493, 526, 528  
 Justin II. 458 f., 462, 532, 550 f.  
 Justinian I. (Kaiser) 12, 68, 88, 140, 152,  
 329 f., 335, 348–350, 360 f., 369 f., 376,  
 400–402, 404, 428, 434, 437, 441–459,  
 462, 467, 473, 475, 486–489, 493, 506–  
 508, 514 f., 519, 526 f., 530, 550, 554  
 Juvenal v. Jerusalem 28, 33–36, 48, 53, 66,  
 146, 161, 166, 181, 183, 190–193, 199 f.,  
 207, 209, 240, 261, 271, 287, 298–300,  
 305 f., 313 f., 318, 360, 382, 385, 398–400,  
 403, 468, 474, 495 f., 498, 506, 522, 524,  
 549  
 Konstantin (Kaiser) 8, 102, 104, 141, 151, 173,  
 266, 422, 514  
 Lampon (Presbyter) 27  
 Leo (Kaiser) 105, 289, 330, 373–376, 385–  
 387, 395 f., 408–411, 493  
 Leontius (Usurpator) 418, 425, 515  
 Leontius v. Byzanz 95, 102, 452, 456, 469,  
 479 f., 483–486  
 Leontius v. Jerusalem 95, 370, 372 f., 404,  
 446, 469, 476, 478, 484–486, 488, 552  
 Leontius v. Magnesia 315, 318  
 Leo v. Rom 35, 47, 52–55, 66, 69, 105, 108,  
 127, 137–139, 140 f., 143–150, 157–164,  
 176, 178, 181–191, 194–198, 201 f., 207, 210,  
 214 f., 217 f., 220–235, 237–239, 243, 251–  
 254, 257, 263 f., 268 f., 271, 275, 277, 281,  
 284, 287, 299, 305, 315, 318, 325, 354 f.,  
 360, 361, 363, 366 f., 374–389, 391 f.,  
 394–397, 400 f., 403–406, 408 f., 416,  
 434, 439, 464, 468 f., 472, 477, 480, 490,  
 495, 508, 510–513, 561  
 Libanius (Rhetor) 95, 113, 128  
 Liberatus v. Karthago 40, 44, 163, 181, 275,  
 395, 415 f., 449, 453, 455 f., 506  
 Licinia Eudoxia (Kaiserin) 105, 138, 399 f.  
 Licinius (Kaiser) 173  
 Longinus v. Nobades 520, 533  
 Lucentius v. Asculum 160, 178, 196 f., 275,  
 379  
 Lucian v. Bizye 316  
 Macarius v. Cabasa 207  
 Macedonius v. Konstantinopel 122

- Macedonius II. v. Konstantinopel 421, 425,  
427, 429, 434, 437, 489, 506
- Macedonius (Tribun) 174
- Manuel (Archimandrit) 127
- Marcellus (Archimandrit) 125–127, 138, 277,  
295, 376, 411
- Marcian (Kaiser) 12, 43, 47, 97, 108–110,  
137–144, 147, 150–153, 156, 163, 178 f.,  
181, 189, 191, 197, 216, 224, 228, 237,  
239, 254, 264–267, 269, 273, 306, 309,  
318, 322, 326–329, 333, 338, 345 f., 349,  
360, 365–367, 372 f., 375 f., 378–382,  
385–388, 391–393, 399 f., 404, 408,  
464, 467 f., 474, 476, 489, 492, 541 f.,  
548
- Marcus (Apostel) 55, 542
- Maria (siehe auch Theotokos) 22 f., 25 f., 48,  
69, 71–73, 79, 81, 89, 107, 237, 245, 274,  
286, 296, 383, 486
- Mari (Perser) 294–296, 298, 455
- Maronthonius 122
- Martin (Archimandrit) 127
- Martyrius v. Jerusalem 402 f., 416, 418, 522–  
524
- Mauricius (Kaiser) 459, 528 f.
- Maximinian v. Konstantinopel 19, 36–40,  
42
- Maximus Confessor 460, 487, 552
- Maximus v. Antiochia 66, 161, 163, 181, 193,  
207, 240, 257, 261, 271, 287, 298–300,  
305 f., 312 f., 318 f., 322, 345, 379, 381,  
384 f., 388, 403, 510
- Meletius v. Mopsuestia 43, 96
- Meliophthongus v. Juliopolis 317
- Memnon v. Ephesus 33, 35 f., 67, 134, 315, 318
- Menas v. Konstantinopel 448 f., 531
- Michael Syrus 19, 280, 289, 439, 450, 452,  
458 f., 499, 517
- Nectarius v. Konstantinopel 51, 61, 191, 216,  
325
- Nemesius v. Emesa 484
- Neoptolemus v. Corna 212, 235
- Nephalius v. Alexandria 431, 477, 479
- Nestorius 16, 18–44, 46, 49–56, 60, 62–  
91, 95 f., 99 f., 103, 106–110, 112, 119,  
123 f., 127–131, 134, 143, 145, 153, 156,  
163, 176, 198, 201, 203, 207, 210 f., 219,  
221–223, 234 f., 242, 244, 246, 250 f.,  
255, 260–262, 267, 273 f., 281 f., 284–  
289, 294–296, 298–303, 339, 353, 374,  
377, 382, 399, 408, 413, 416, 418, 425,  
428 f., 444, 454 f., 464, 468–470, 475,  
481, 485 f., 497, 504 f., 553, 561
- Nestorius v. Phlabinis 207
- Nilus v. Ancyra 111, 120, 125
- Nonnus v. Edessa 289, 291, 299 f., 516
- Nonnus v. Seleucia 432
- Olympius v. Theodosiopolis 316
- Origenes 75, 93, 95, 170, 227, 455, 474
- Palladius 150, 326
- Palladius (Praefectus) 192, 304, 319
- Panolbius v. Hierapolis 320 f., 359
- Paschasinus v. Lilybaeum 144, 160, 166,  
224 f., 227, 276, 291, 378, 381, 383
- Paulinus (Kaisergefährte) 104 f.
- Paulus (Apostel) 63, 67, 76, 126, 495, 512,  
548
- Paulus v. Antichia 459, 520, 532 f., 539
- Paulus v. Callinicum 533
- Paulus v. Canopus / Alexandria 395, 449,  
450, 511, 530, 556
- Paulus v. Derbe 212, 235
- Paulus v. Emesa 37, 39, 41, 90
- Paulus v. Ephesus 412, 414, 510
- Paulus v. Samosata 25 f., 75, 169, 294 f.,  
516
- Petronius (röm. Kleriker) 431
- Petrus (Apostel) 55, 63, 126, 145, 159 f., 221,  
227, 274, 313, 336, 355, 380, 387 f., 401,  
410, 422 f., 490, 492, 511 f.
- Petrus Fullo v. Antiochia 403, 412, 414, 418–  
420, 423, 425 f., 434, 437, 463, 473, 498,  
502, 512, 515 f., 561
- Petrus Iberus 191, 328, 389, 393, 395, 397–  
399, 399, 402 f., 419, 430, 432, 463 f., 474,  
496, 499, 502 f., 522, 529, 535, 541, 549,  
552
- Petrus Mongus 397, 415–418, 421–423, 429,  
434, 437, 493, 506, 522 f., 528
- Petrus v. Alexandria 531, 533
- Petrus v. Apamea 493
- Petrus v. Damascus 433
- Petrus v. Edessa 501, 517
- Petrus v. Jerusalem 511
- Philippus v. Side 19, 38, 93

- Philoxenus v. Mabbug 288, 301, 418 f., 421,  
425–427, 429, 431, 454 f., 463, 469, 472,  
474, 477, 493, 505, 516, 518, 529
- Phocas (Kaiser) 459
- Photinus v. Ancyra 172
- Photius v. Tyrus 46, 134, 163, 187, 261, 291,  
293 f., 297, 299, 304–310, 312, 325, 333,  
343, 351
- Porphyrius (Philosoph) 46, 484
- Proclus v. Konstantinopel 19, 23–25, 38, 42–  
46, 65 f., 99, 101, 107 f., 166, 221, 249 f.,  
254–258, 290, 315–317, 320 f., 342, 350,  
507
- Procopius (Diakon) 172, 174
- Procopius v. Caesarea 442, 444
- Proterius v. Alexandria 385, 389–397, 402,  
413, 417, 462 f., 467, 476, 492, 495, 498,  
507 f., 511, 545
- Ptolemaeus v. Laodicea 520
- Pulcheria (Kaiserschwester, Kaiserin) 21 f.,  
24, 32, 53, 105–109, 126, 138 f., 144 f., 152,  
181, 189, 191, 228 f., 264, 266 f., 370, 380,  
398 f.
- Quintillus v. Heraclea 193
- Rabbula v. Edessa 44 f., 65, 93, 99, 112, 115–  
117, 119, 129, 131, 134, 290, 329, 517 f., 540,  
548
- Renatus v. Ravenna 431
- Romanus v. Myra 235
- Romanus v. Tekoa (Abt) 400, 403, 463, 516
- Rufus v. Thessalonica 29
- Rusticus (Diakon) 46, 126, 168, 181, 453
- Sabas (Archimandrit) 521, 523 f.
- Sabas v. Paltus 235
- Sabinianus v. Perrha 47, 147, 271, 319–322,  
345
- Schenute v. Atripe 59, 118 f., 129, 353, 364,  
446, 463, 465, 497, 536, 544 f., 551, 554
- Seleucus v. Amasea 256
- Sergius (Asket) 497, 517, 555
- Sergius v. Konstantinopel 459 f.
- Severian v. Scythopolis 399
- Severus v. Antiochia 61, 94, 191, 306, 394,  
404, 417, 419, 426–439, 442 f., 447–449,  
458, 460, 462 f., 465, 470 f., 475–486,  
493, 495, 498–505, 509, 511, 515 f., 518 f.,  
521, 523 f., 528–530, 538, 541, 545, 548,  
554, 561
- Silvanus v. Cirta 170
- Simeon Stylites 116, 119, 400 f.
- Simon v. Cyrene 512, 549
- Simplicius v. Rom 361, 413, 415, 422, 512
- Sisinnius v. Konstantinopel 19
- Sixtus v. Rom 239, 296
- Socrates (Kirchenhistoriker) 19–22, 61, 67,  
71 f., 74, 95, 100, 112 f., 122, 128, 166, 209,  
360, 446, 494
- Sophronius (Kläger) 226
- Sophronius v. Constantina/Tella 289, 321,  
333, 351
- Sophronius v. Jerusalem 460, 487 f., 552, 556
- Sozomenus (Kirchenhistoriker) 66, 100,  
105, 107, 111, 122–124, 172, 490, 494
- Stephan v. Ephesus 53, 134, 146, 161, 170, 182,  
193, 195, 200, 202, 209, 271, 314–319, 325
- Stephan v. Zyperus 459, 520, 532
- Succensus v. Diocaesarea 86, 99, 102, 205,  
222, 254
- Tatian (praefectus urbi) 192
- Thalassius (Lektor) 24
- Thalassius v. Caesarea 24, 53, 161, 165 f., 193,  
195, 199 f., 207, 209, 213, 240, 289, 292 f.,  
300, 318, 351, 354
- Theodora (Kaiserin) 434, 440, 442 f., 446 f.,  
449
- Theodor Ascidas 452, 456
- Theodor (Diakon in Alexandria) 134, 174,  
226
- Theodor Lector 163, 412, 418 f., 427, 506, 516
- Theodor v. Alexandria 533
- Theodor v. Arabia 520
- Theodor v. Claudiopolis 164, 200 f., 203, 212,  
254, 358 f.
- Theodor v. Damascus 321
- Theodor v. Forojulium 388
- Theodor v. Mopsuestia 24, 41, 44 f., 47 f., 54,  
65, 71, 73, 75, 77, 84, 86–91, 94–96, 99,  
126, 244, 250, 290, 300, 425 f., 429, 443,  
447, 451, 453, 455 f., 468–470, 481, 486,  
505
- Theodor v. Raithu 487
- Theodoret v. Cyrus 13, 24, 33, 37, 40–49, 53–  
55, 63, 65, 69–71, 84, 86, 88, 92, 94–98,  
115, 119 f., 128, 134, 137–139, 143 f., 147,



- 155 f., 161, 165, 181, 184, 189 f., 192, 196–199, 203, 206, 210, 221 f., 234, 240, 252, 254 f., 259, 261 f., 271–273, 278, 284–291, 300 f., 303, 306, 319 f., 333, 358 f., 367, 383, 398, 408, 426, 444, 447, 451, 453–455, 469, 471, 475 f., 485, 495, 518, 540
- Theodosius (Archimandrit in Jerusalem) 521, 523
- Theodosius I. (Kaiser) 57, 112, 122 f., 191, 209, 216, 267, 269, 341, 414
- Theodosius II. (Kaiser) 5, 19 f., 31–33, 36, 48, 42, 45–47, 52, 55, 62, 64, 68, 71, 102–110, 112, 137 f., 140 f., 144 f., 152, 155 f., 162 f., 181, 197, 199 f., 202 f., 210, 214, 231, 247, 255, 269, 297, 305, 315 f., 318, 345 f., 349, 352, 357, 360, 365, 464
- Theodosius v. Alexandria 419, 447–450, 520, 528, 530, 532 f.
- Theodosius v. Jerusalem 48, 395, 398–400, 402, 463, 549
- Theodot v. Ancyra 36, 90
- Theodot v. Antiochia 71, 277
- Theohadad (Gotenkönig) 448
- Theophilus (alex. Kleriker) 292 f., 298
- Theophilus v. Alexandria 59, 118, 124, 191, 274, 391, 511
- Theopist (Diakon) 108 f., 190–192, 231, 372, 389, 403, 469, 476, 496
- Tiberius II. (Kaiser) 459
- Timotheus Aelurus 231, 261, 370, 376, 387 f., 393–397, 399, 402, 408, 410, 412–414, 429, 432, 435, 437, 463, 468–473, 475, 486, 492, 494–496, 510 f., 522, 528, 548
- Timotheus Salophaciolus 388, 391, 395–397, 405, 413, 415, 493 f., 506 f.
- Timtheus v. Berytus 71, 102
- Timotheus v. Doliche 47
- Timotheus v. Konstantinopel 427
- Timotheus v. Tomi 281
- Trypho v. Chius 307
- Uranus v. Hemerium 179, 213, 291, 293, 297
- Valentinian III. (Kaiser) 105, 109, 138 f., 228, 327, 355, 399 f., 490
- Valentinus 52, 102
- Valerian v. Bassianae 208, 256
- Valerian v. Iconium 86, 102
- Verina (Kaiserin) 105, 412, 515
- Veronicianus (Sekretär) 171, 173, 197, 243
- Vigilius v. Rom 168, 453, 514
- Vincomalus (magister officiorum) 138, 147, 155 f., 192, 304, 319
- Vitalian (magister militum) 428 f., 436, 473, 493, 502
- Zacharias v. Mytilene 94, 306, 394 f., 431, 463, 498–501, 554
- Ps.-Zacharias 43 f., 168, 185, 191, 231, 261, 289, 313, 372, 376 f., 389 f., 392–400, 405, 408, 411–418, 426–434, 440 f., 444, 447–452, 469, 471, 479, 492–496, 507, 511, 517, 522
- Zeno (Kaiser) 411–416, 418–420, 424, 489 f., 493, 525 f., 529
- Zeno v. Verona 217
- Z'ura 447

# Sachwortregister

- Abgrenzung 5, 17, 40, 74 f., 97, 208, 256, 258, 264, 285, 303, 334, 420, 501 f., 517, 528, 541, 543 f.
- Ablauf 31, 151, 162, 164, 171 f., 176, 186 f., 201 f., 209, 225, 231, 267, 358, 388, 396, 562
- Absprachen 150, 162, 190 f., 218, 232, 358
- Abweichung 8 f., 205, 208, 221, 224, 242–244, 311, 491
- Acephali 417, 435
- Adaption 9, 85, 239, 268, 303, 335, 366, 369, 413, 431, 468, 561
- Adoptianismus 295, 298, 472
- Akklamation 108, 182, 205, 266, 287, 298
- Akoimeten 117, 121, 126–127, 138, 169, 277, 295, 346, 376, 411, 413, 417, 419, 423, 445, 450, 455 f., 508, 551
- Akten (siehe auch Protokoll) 8, 10, 14, 16, 33–35, 43, 46–49, 52–55, 61, 93, 97, 126 f., 134, 136, 144, 147 f., 151, 161 f., 164, 167, 168 f., 171, 173–186, 188 f., 192–194, 196 f., 199–209, 211, 213 f., 216, 219, 221–233, 237, 239, 242 f., 246, 251 f., 254 f., 260, 264, 2662, 269, 273, 279, 281, 283, 285, 287–289, 292–296, 298–300, 302, 306, 308, 310–312, 317 f., 320–323, 357–360, 372, 378, 381, 383 f., 398, 409, 455, 461, 508
- Amtskirche 2, 494, 497, 503, 559, 563
- Anathema 23, 40, 184, 189, 199, 206, 211, 220, 230 f., 273–275, 280, 284–289, 295, 300 f., 330, 335, 376, 408, 429, 470, 474, 506
- Anathematismen Cyrills 29 f., 32, 35–37, 39–41, 53, 55, 65, 69, 79, 81 f., 87–89, 92, 96, 112, 203, 219 f., 222 f., 252, 259–262, 267, 294–297, 299, 306, 413, 416, 426, 435, 447, 455 f., 475, 487
- Anklage 26, 28, 31, 33 f., 37, 44, 48–50, 53, 58, 87, 99 f., 124, 130, 133–135, 147, 163 f., 167, 174, 185, 196 f., 199, 203 f., 224–226, 229 f., 262, 271, 275, 279, 292–295, 297–300, 320–322, 327, 338, 351 f., 358 f., 363, 393, 449, 476, 492, 545
- Ankläger 34, 37, 58, 124, 134, 163 f., 196–198, 203–206, 226 f., 229 f., 279, 292–298, 304, 308, 338, 351, 358, 363, 365
- Anthropotokos 22, 69, 72
- Apocrisiar 21, 28, 33, 40, 45, 76, 83, 96, 98, 179, 329, 409, 449, 451, 473, 511
- Apollinarismus 21, 30, 32 f., 40, 48, 64 f., 69–72, 75, 78 f., 85–89, 92, 95, 101 f., 146, 195, 243, 256, 366, 373, 392, 395, 463, 471, 474, 485, 516, 531
- Apostel 77, 125 f., 160, 214, 263, 274, 305 f., 355, 380, 490, 495, 507, 509, 517, 521, 542, 548, 553
- Lehre d. Apostel 40, 84, 214 f., 236, 323, 381, 386
- Apostelfürst 145, 160, 355, 380
- Apostelgeschichte 307
- Apostolische Konstitutionen 51, 120, 132, 281, 325, 338
- Appellation 17, 62, 304
- Archimandrit 24, 37, 45–50, 52, 54, 59 f., 99, 122, 124, 127–129, 138, 189, 202 f., 273, 277 f., 280–284, 292, 295, 302, 305, 338, 348 f., 364, 399, 406, 440, 521, 523, 538 f., 554, 556, 560
- Archiv 14, 126, 169, 324, 465
- Arianer 21, 65, 74, 76, 150, 437, 474, 485
- Arianismus 41, 69, 70, 72, 74–76, 89, 95, 324
- Autorität 2, 6, 28, 31, 66, 110, 117, 135, 166, 183, 234, 242, 313, 358, 407, 431, 508
- bischöfliche A. 2, 23, 25, 59, 74, 117, 166, 349 f., 355, 446, 508 f., 524, 552 f.
- Cyrills 13, 74, 204, 223, 234, 251, 259 f., 477
- kaiserliche A. 199
- kirchliche A. 4, 33, 66, 69, 111, 119 f., 135, 188, 236, 242, 262, 290, 313, 346, 358, 369, 462, 487, 489, 494, 552 f.
- Konzilsautorität 183, 188, 215, 234, 236, 273 f., 276 f., 288, 362, 364, 369, 409 f., 455
- moralische A. 109, 129
- päpstliche A. 139, 160, 220, 385, 388, 401, 430, 490, 512 f.
- spirituelle A. 59, 117, 348, 446, 494 f., 524 f., 551 f.
- staatliche A. 27, 281, 294, 355, 462

- theologische A. 69, 87, 139, 259, 262,  
280, 290, 300, 507, 524
- Autoritäten (siehe auch Väter) 28, 214–216,  
234, 245 f., 313, 431, 444, 467, 487, 503,  
539, 561
- Autoritätskonflikt 6, 31, 50, 56, 117 f., 125, 135,  
560
- Bibel 51, 94, 430
- Bischof/Bischöfe 2, 6, 23, 28, 31, 38, 40, 44,  
55 f., 62, 96, 100, 114 f., 117 f., 120, 123 f.,  
126, 129 f., 133, 135, 137, 142, 148 f.
- ägyptische B. 183, 193 f., 197, 205–207,  
230, 273–276, 279, 285, 287 f., 353, 386,  
388, 390, 394, 396, 438
- als Konzilsteilnehmer 148–155, 160,  
164 f., 170–179, 182, 185, 187, 189, 192,  
194 f., 198, 201, 208, 210–213, 217, 234,  
239–241, 245, 257, 263 f., 266, 268,  
275, 280, 284, 287 f., 292, 297, 301 f.,  
304, 307, 311, 322, 344 f., 362–364, 383,  
410 f.
- antichalcedonische B. 321, 393, 399 f.,  
402, 424, 426, 433, 449, 459, 463, 493,  
498, 503, 506, 520, 523, 528, 531, 535,  
539 f., 556
- chalcedonische B. 392, 395, 405 f., 432,  
435, 440, 445, 460, 464, 468, 494–498,  
505, 519, 523, 535, 547–549, 556, 559
- cilicische B. 44, 432
- cyrrillianische 38, 98 f.
- dispensierte B. 161, 224, 236, 280
- gallische Bischöfe 160, 377 f., 382, 388
- gastgebender B. 151, 154, 162, 170 f., 200
- illyrische B. 67, 69, 159, 183, 193 f., 197,  
207, 209, 221, 232 f., 239 f., 251, 254, 367,  
424, 429, 437, 513
- italienische B. 52 f., 159
- kleinasiatische B. 194, 326, 342, 350, 406
- macedonische B. 63, 233
- orientalische B. 30–40, 48 f., 65, 83–85,  
89 f., 93, 95–99, 193 f., 196, 198 f., 202,  
209, 224, 237, 240, 290, 293, 404
- Ortsbischof 61, 280
- palästinische B. 183, 193 f., 197, 207, 209,  
221, 232 f., 251, 255, 287, 367, 398, 408
- Suffraganb. 38, 43, 45, 58, 99, 118, 164 f.,  
182, 192, 195, 200, 212, 223, 254, 262, 302,  
358, 363
- syrische B. 65, 410, 423
- Titularbischof 163, 315
- v. Alexandria 57, 60, 64, 94, 118 f., 124,  
230, 354–356, 360, 390, 493, 508, 533
- v. Antiochia 64, 66, 98, 290, 403, 419, 431
- v. Chalcedon 123, 126, 277
- v. Ephesus 67, 314–319, 354, 413
- v. Jerusalem 66, 524 f.
- v. Konstantinopel 57, 60, 62 f., 67, 69,  
106, 225, 277, 310, 312, 318 f., 331 f., 339,  
341, 353–357, 359 f., 368, 380 f., 488 f.,  
508 f.
- v. Rom 63, 341 f., 354–356, 360, 379, 388
- v. Thessalonica 69
- Bischofsamt 163, 166 f., 309 f., 321 f., 326, 330,  
350–353, 387, 389, 418, 458, 462, 489,  
491, 559 f.
- Aufsichtspflicht 118 f., 124, 126, 129–135,  
327–331, 333 f., 336, 339, 349, 364, 377,  
379, 458, 462, 489, 495, 516
- bischöfliche Macht 204, 279, 281–283,  
292, 332, 365, 377, 458, 462, 495
- b. Gerichtsbarkeit 331–336, 458, 489,  
491
- Bischofsthron/sitz 19 f., 58, 62, 66, 69, 122,  
163, 182, 191, 287 f., 304, 312, 354, 399 f.,  
403 f., 415, 417 f., 422, 488, 507, 513
- Bischofswahl/-weihe 67, 95, 116, 130 f., 134,  
307, 314–319, 389 f., 395, 511, 513, 515,  
520, 530, 533
- Briefwechsel
- Cyrril
- Briefe an diverse Adressaten 21, 23,  
25 f., 28, 33, 37, 39, 41 f., 44 f., 63, 66,  
72 f., 83 f., 86 f., 125, 215, 239 f., 249,  
285, 296, 504
- Briefwechsel mit Nestorius 27 f., 33,  
63, 73, 75–82, 90, 250
- Laetentur-Brief (Unionsformel) 13,  
37, 39–41, 50 f., 65, 81, 83–86, 90,  
96–98, 100, 102, 188, 203–205, 209,  
215, 218 f., 222 f., 234, 241 f., 246–252,  
254–266, 279, 283 f., 296, 435, 454,  
471, 475, 481, 486
- Leo v. Rom 35, 45, 52 f., 55, 66, 69, 108,  
127, 137 f., 140 f., 143–150, 158–160, 178 f.,  
190, 210, 214, 217, 234, 243, 264, 277, 366,  
373–389, 391, 395 f., 400 f., 404, 408,  
510 f.

- Theodoret v. Cyrus 37, 40 f., 47, 47–49, 52, 97, 102, 128, 138 f., 146 f., 155, 165, 252, 262, 278, 285, 289, 304, 306, 320, 333, 358, 361, 384, 471
- Bundessöhne/-töchter 113, 115
- Capitula Theodors v. Mopsuestia 44 f., 96, 290
- Chalcedon (451)
- Actio 1 (zu Ephesus 449) 40 f., 47, 49–55, 100–102, 120, 145 f., 157, 161, 163–165, 170, 173–176, 179, 182 f., 193, 195, 198–214, 217, 223, 227, 230, 239, 244, 247, 250, 253, 255 f., 261–264, 272 f., 318, 353, 355
- Actio 2 / gr. 3 (Tomus L.) 213, 216–224, 226, 238, 241 f., 251, 360
- Actio 3 / gr. 2 (Dioscur) 37, 54, 58–60, 134, 147, 172, 174, 190, 196, 224–230, 267, 271, 289, 327–329, 351, 372
- Actio 4 (Entstehung Def.) 108, 122, 127 f., 150, 152, 178, 185, 212, 229–236, 239 f., 254 f., 274–276, 278–282, 292, 349, 472
- Actio 5 (Definition) 216 f., 228, 237–242, 245, 247–258, 296
- Actio 6 (Zelebration) 179, 216, 265–268, 273, 309, 326 f., 338, 345, 347
- Actio 7 (Jerusalem) 313
- Actio 8 / gr. 9 (Theodoret) 138, 161, 184, 285–289
- Actio 9–10 / gr. 10 f. (Ibas) 138, 161, 167, 179, 213, 289–300, 306, 351, 372
- Actio 11–12 / gr. 12–13 (Ephesus) 134, 183, 314–319, 326, 339, 351
- Actio 13 / 14 (Nicomedia u. Nicaea) 134, 310–312
- Actio 14 / gr. 15 (Athanasius v. Perrha) 319–322
- Actio 15 / gr. 16 (Brief Leos ep. 93) 47, 326
- Actio 16 / gr. 17 (Kanon 28) 326–345, 354, 379
- Actio Carosus u. Dorotheus / gr. 18 (Carosus u. Dorotheus) 283
- Actio zu Tyrus u. Berytus / gr. 19 256, 304–309
- Kanones = gr. Actio 7 322–361
- Verurteilung 413, 417 f., 419, 424–427, 429, 432–434, 439, 522
- Chalcedonense (Glaubensdefinition) 1–3, 7, 10, 12, 16 f., 79, 148, 178 f., 185, 187 f., 205, 208, 211, 214–218, 220, 223 f., 230, 232, 236–258, 264–273, 284, 286–289, 295, 297, 299 f., 304, 313, 323, 353, 365, 367–369, 372–379, 382–389, 394, 408–413, 417–421, 425 f., 432, 435, 444, 451, 454, 462, 467–480, 494 f., 497 f., 501, 508, 511, 519, 537, 542, 554, 558–563
- Christologie 9, 17, 71, 74, 78, 86 f., 92, 95, 99, 108, 164, 188, 253, 256, 284, 294 f., 443, 460, 481, 528, 553
- Christotokos 22 f., 25 f., 31, 32, 73 f.
- Christus 27 f., 40, 50 f., 55, 70 f., 74–92, 100 f., 195, 215, 220, 233, 239–241, 249, 253 f., 256, 262, 282, 285, 294–300, 410 f., 419, 443, 460, 471–473, 482–487, 492, 502, 512, 548, 553
- Chronicon Paschale 428, 506
- coenobitisch 118 f., 277 f., 347, 350, 523
- Contestatio (Euseb v. Dorylaeum) 25 f.
- Defensor ecclesiae/ekdikos 339, 352, 357, 367, 373, 377, 562
- Delegation 48 f., 104, 172, 189, 199, 233, 238, 412, 415, 423, 453, 455
- Differenzen 3, 6, 17, 31, 69 f., 87, 96, 123, 140 f., 154, 264 f., 268 f., 359, 369, 400, 427, 434, 467, 500, 502, 506, 515, 526–528, 542, 558, 562
- Diptychen 4, 146, 190, 316, 391, 396, 413, 429, 434, 437 f., 444 f., 476, 503–506 f.
- Diskurs 5, 7 f., 188, 430, 479
- Diskussion, allgemein 56, 62, 70 f., 73 f., 83, 88 f., 152, 133, 140, 152, 156 f., 175 f., 182–184, 199, 202 f., 210, 232 f., 236, 240, 271–273, 286, 294, 305, 307, 309, 323, 367, 369, 382, 386, 389, 408, 421, 431, 453, 501, 541
- Diskussionsgrundlage 37, 218, 451
- Diskussionsverbot 133 f., 267, 373, 467
- Diskussionsweise 31, 34, 73, 161, 165–172, 175 f., 182, 194, 210, 222, 252, 302, 358
- Ök. Diskussion 12, 437, 467
- Theol. Diskussion 9, 13, 18, 22, 25 f., 33 f., 56, 65, 70, 74, 88 f., 98 f., 143, 210, 220, 223, 231, 235, 246, 252–255, 366, 441, 470–482, 561

- Dogma 2, 4 f., 11, 56, 61, 70, 144, 149, 373, 421 f., 526 f.
- Edikt 21, 43, 46 f., 49, 59, 68, 112, 123, 152 f., 168, 178, 199, 269, 273, 325, 361, 365 f., 372 f., 375, 391, 412, 414, 434, 443, 445, 449–452, 455 f., 458 f., 473 f.
- Ekklesiologie 4, 15, 221, 226, 371, 377, 388, 422, 436, 492, 521, 526, 553
- ekklesiologisch 3 f., 11, 146, 149, 160, 188, 209, 264, 272, 302, 377 f., 401, 405–407, 422, 436, 467, 488, 490, 494, 497, 506 f., 522, 528, 542, 558
- Ekthesis 148, 216, 460
- Elite 19, 56, 125, 348, 357, 392, 449, 457, 465 f., 493, 499, 525 f., 536, 540, 542, 544–546, 563
- Ephesus (431) 10, 19, 31–38, 42, 51, 60, 66–69, 79, 82, 86 f., 90 f., 95, 98–103, 112, 118 f., 128, 141, 150, 152 f., 156, 170, 176, 180, 188 f., 194, 196, 204, 214 f., 217–223, 233–235, 242, 244, 246, 250, 255, 260, 281, 283, 290, 295, 305, 353, 365, 399, 470, 474 f., 522, 560
- Ephesus (449) 11, 19, 35, 39, 46–50, 53, 66, 68, 97 f., 102, 105 f., 108, 120, 128 f., 134, 136–138, 140, 143–146, 150, 153, 157, 161, 163 f., 170, 173, 176, 179, 182, 184, 186–211, 213 f., 217, 219, 223 f., 227, 230, 233, 240, 244, 252, 255, 268, 271, 274, 278, 284–286, 289, 292 f., 298–301, 305 f., 314, 318–320, 322, 324, 352, 358, 360, 363, 365, 379, 389, 398, 400, 402, 407, 410, 413, 427, 435, 474 f., 522, 548, 558
- Eranistes 47 f., 54, 221, 254 f.
- Eskalation 25 f., 31, 50, 252, 453, 463
- Eucharistie 22, 59, 126, 132, 158, 401 f., 419, 436, 440, 467, 472, 496–503, 552
- Eunomianer 21, 35, 65
- Exarch 64, 277 f., 306, 312, 331 f., 336, 354, 359–361
- Exil, Exilierung 29, 42–44, 46, 54, 87, 96, 138, 163, 169, 191, 224, 279, 282, 284, 372, 375 f., 389, 390, 396 f., 400, 402–404, 412, 414 f., 418 f., 425, 428, 433, 435, 438–440, 449 f., 458, 463, 468, 489, 494, 496, 501, 503, 505 f., 515, 517, 519 f., 529 f., 533, 549
- Exklusion (Ausgrenzung) 5, 149, 187, 229, 410, 526, 559 f.
- Exkommunikation 21, 27, 35, 38, 53, 55, 59, 132, 147, 165, 176, 190, 196, 200, 213, 226–228, 273, 275, 278 f., 281, 283 f., 292 f., 301–307, 310 f., 315 f., 318, 326, 329 f., 334 f., 338, 341, 351, 364, 374, 376, 423, 433, 458, 499, 504, 513 f., 532 f.
- Fälschung 33, 88, 145
- Finanzverwalter 14, 297, 340 f., 351, 357, 415
- Fleisch (sarx) 44, 50, 52, 72, 76, 78 f., 81 f., 85, 88, 92, 101, 174, 212, 223, 245, 263, 274, 472 f., 475, 479–482, 485–487
- Friede 28 f., 40, 42, 45, 47, 51, 106, 140, 145, 156, 191, 205, 229, 241, 267, 279, 297, 333, 379, 407, 417, 420, 424, 444, 549, 559
- Gefängnis 25, 55, 394, 414 f., 462, 489, 535
- Gelübde 50, 105, 107
- Gesandte (siehe auch Apocrisiar, Legaten) 35 f., 37, 54 f., 129, 151 f., 157, 163, 179, 193, 202, 204, 207, 227, 260, 279, 384, 390, 428, 448
- Geschichtsschreibung 8, 19, 425, 464, 492, 517
- Gewalt 54 f., 59, 61, 69, 104, 112, 121, 126, 128–130, 137, 145, 148, 151, 153, 187, 197, 200–202, 210, 212, 226 f., 233, 267, 292, 294, 314–317, 334, 339, 348, 364 f., 366, 387, 390–392, 394, 398, 403, 406, 410, 428 f., 439–441, 445, 461, 464, 488, 492, 497–501, 528 f., 536, 558
- Glaube
- Glaubensdefinition (siehe Chalcedonense)
- Glaubensnorm 7, 9, 17, 187, 242, 273, 284 f., 301, 323, 559
- Orthodoxer Glaube 22, 26, 28 f., 34, 36, 39, 41, 45, 49 f., 51–55, 62, 69, 70–73, 80, 83 f., 89, 96, 97, 100, 102, 105, 109, 113, 117, 119, 139–143, 151 f., 158, 1261, 163 f., 176, 188, 195, 200, 203–208, 211, 213–224, 232 f., 235, 238, 241, 245, 253 f., 259, 260–264, 266 f., 269, 273–275, 281–288, 294–297, 299–303, 334, 373, 377, 384, 388, 396, 408 f., 413 f., 416, 420, 422, 443–445, 450 f., 454 f., 460, 475–477, 479 f., 487, 493, 498, 502–506, 509, 511, 548–550, 560

- Gottesdienst 24 f., 53, 113, 131, 140 f., 306, 392, 401, 449, 498–502, 525, 544
- Griechisch 27, 161 f., 168 f., 179, 213, 251, 265, 290, 297, 310, 381, 384, 393, 449, 466, 478, 513, 518, 525, 538, 540–547
- Hagiographie 4, 8, 377, 389, 441, 547
- Häresie 27 f., 32 f., 44–46, 49 f., 52, 85, 99 f., 102, 117 f., 128, 139, 142 f., 145 f., 163, 203 f., 209, 215, 226 f., 231, 235, 242, 265, 274, 282 f., 288, 293 f., 299 f., 303, 358, 366, 382, 388, 408, 451, 460, 469, 476, 491, 513, 539, 560
- Häretiker 19, 21, 25, 29, 31, 33, 36, 42, 47, 62, 67, 83, 97, 99, 106, 142, 156, 160, 201, 214, 224, 228, 237 f., 260, 267, 278, 286–288, 294–296, 301, 334, 338, 365 f., 372, 379, 383, 385, 387, 408 f., 416, 422, 430, 434, 437, 448, 450, 452, 469, 476, 485, 494, 504, 528, 529, 553, 561
- Heilige 99, 142, 192, 209, 216, 274, 280, 286, 306, 308, 313, 321, 324, 341, 443, 446, 486, 498 f., 521, 535, 540 f., 546–575, 562
- Hierarchie 3 f., 64, 109, 115, 117, 122, 129, 131 f., 135, 159, 165 f., 269, 272, 304, 322, 330, 332, 349, 351, 353, 357 f., 365, 369, 388, 402, 422, 441, 450, 461, 511, 528 f., 531, 556, 558
- Hypostase 25, 44, 70, 77–80, 84, 101, 207, 211, 246–250, 253, 256 f., 297, 411, 435, 468–472, 478–488, 532, 561  
 enhypostatton 482–485  
 hypostat. Union 25, 78 f., 81, 95, 101, 240, 253, 262, 445, 476, 479, 481, 484–487
- Identität 3 f., 100, 133, 158 f., 445, 480, 503, 519, 540–542, 547
- Inkarnation 50 f., 71, 73, 76, 80, 85, 101, 196, 204, 206 f., 211, 238 f., 250, 253, 256–258, 263, 274, 282, 303, 471, 480, 486, 561
- Innovation 204, 246, 257 f., 473 f., 502, 522
- Institution 3 f., 8 f., 15, 62, 92–94, 99, 104, 115 f., 173, 236, 269, 322, 328–330, 340, 347–353, 359, 367 f., 392, 401, 408, 462, 464 f., 495, 503, 516, 523, 527, 536, 551 f., 556, 558, 560
- Integration 9, 146, 301, 303, 356, 424, 446, 461, 535, 562
- Irrlehre (siehe Häresie)
- Juden 65, 112, 128 f., 279, 296, 335, 394, 401, 474, 517, 545, 553 f.
- Kanones  
 Ancyra 132, 448  
 Antiochia 132, 135, 315, 448  
 Apost. Kanones 34, 51, 132, 335, 337, 340, 343  
 Chalcedon 276, 283, 310, 351, 352, 357, 448, 462, 558  
 Kanon 28 271 f., 373, 377, 380, 385, 422 f., 507, 510, 513  
 Ephesus (431) 51, 205, 217  
 Gangra 325  
 Konstantinopel (553) 89, 487  
 Laodicea 132, 325, 334, 337  
 Nicaea (325) 57, 66, 132, 400, 448  
 Serdica 132, 198, 226, 309, 361, 364
- Kappadozier 88, 195, 360, 430, 481 f.
- Kirche 1–17, 29 f., 32 f., 45, 47, 50, 53, 56 f., 61 f., 64 f., 94, 102 f., 105–107, 109–114, 117, 122, 125, 131, 140, 144–147, 151–155, 171–173, 188, 192–194, 198, 200 f., 205, 208, 212 f., 225–229, 231, 236, 241, 245, 259, 263–269, 271 f., 279, 282, 287, 297, 299–303, 307–309, 313 f., 318, 324–336, 339–371, 381, 387–390, 395–397, 401–403, 406–410, 422–424, 430–438, 441, 444–449, 452–459, 464–467, 488–525, 528–563
- Kirchengemeinschaft 40 f., 53, 159–166, 322, 364 f., 388, 417, 488, 505, 525, 532
- Kirchengeschichte 15, 20, 43, 74, 93 f., 105, 118, 168–171, 392, 431, 439, 442, 462, 494, 542, 551, 555
- Kirchenpolitik 10 f., 18, 28, 32, 40, 57 f., 62, 65, 95, 97–99, 102–110, 119, 128, 130 f., 138–140, 154, 162–166, 230, 258, 268, 288, 305, 350, 356, 369, 381, 400, 412, 420, 428 f., 433, 442, 446, 450–452, 458, 466, 478, 489, 492, 506, 508, 512, 520, 538 f., 556, 558, 560
- Kirchenrecht 7, 66–68, 114 f., 142, 194, 219, 328, 395, 422, 431, 452, 503, 562

- Kleriker/Klerus 2 f., 6, 16, 42–46, 48, 54, 56,  
59 f., 62, 106, 112 f., 115, 117 f., 120, 125 f.,  
131–135, 152, 159, 163, 174, 186, 212, 268 f.,  
302, 326–342, 344, 350–353, 364 f., 459,  
494, 516, 528, 545, 547, 551–553, 556,  
558–560
- Antichalcedonische K. 432, 438 f., 461,  
466, 498, 503, 517, 519, 529–531, 544
- als Konzilsteilnehmer 50, 167, 169, 171,  
178, 190, 200 f., 278, 292 f.
- Bestrafung v. K. 227, 267, 281, 283, 301,  
303, 326–342, 344, 364 f., 373, 419, 432,  
457 f.
- im Konflikt mit Bischöfen 22 f., 37, 48,  
131–135, 279, 281, 292 f., 293–298, 310,  
314–319, 321, 323, 326–338, 344, 357 f.,  
364 f., 392, 396 f., 432 f., 438, 495 f., 498,  
558
- v. Alexandria 27, 46, 60, 226, 228 f., 271,  
388, 394, 396, 406
- v. Konstantinopel 29, 33, 71 f., 232, 292,  
316–319, 324, 386, 389
- Kloster 20, 22, 36, 41, 47, 51 f., 58, 64, 94, 111,  
114–117, 120–129, 156, 204, 226, 277–280,  
284, 298, 327–330, 335 f., 340, 345–349,  
353, 362, 364, 372–376, 389, 392, 394 f.,  
398–406, 413, 415–419, 430 f., 434, 439 f.,  
445 f., 449–451, 457 f., 461–466, 493, 501,  
503, 515 f., 518, 520–525, 530–539, 543,  
545, 548–551, 554, 556
- Kommunionsgemeinschaft (siehe auch  
Eucharistie) 35, 39, 42 f., 52, 59, 136, 144,  
204, 228 f., 267, 280, 284, 287, 315, 332,  
334, 352, 365, 375, 397, 413, 420, 422 f.,  
425, 427, 433, 444, 448 f., 459, 467, 496–  
503, 506, 521 f., 524 f., 532–535
- Kompromiss 19, 23, 25, 41 f., 44, 86, 96 f., 114,  
139, 212, 230, 257, 263, 269, 397, 402,  
407, 418, 420 f., 424, 429 f., 435 f., 438,  
444 f., 453, 457, 466, 473, 505, 538, 540,  
553
- Konflikt 2, 5, 9, 16, 19, 22–26, 31–41, 46, 50,  
55–57, 62–66, 68–71, 74, 86 f., 95 f., 99,  
103, 106, 109 f., 116–120, 123–139, 143,  
146–149, 156, 158, 163 f., 170 f., 184–190,  
196 f., 213 f., 216, 232, 238, 259, 265, 268,  
271 f., 277, 280, 283, 288, 302 f., 306 f.,  
310, 312, 314, 320, 324, 330–333, 336 f.,  
339, 344 f., 348, 350, 352, 356–359, 363–  
365, 367, 369 f., 373 f., 390, 393 f., 400,  
404, 406, 409, 414, 418 f., 421–424, 431,  
434, 439–443, 446, 462, 466 f., 474, 487,  
492–501, 513–517, 521, 523–528, 533 f.,  
539–542, 546 f., 558–563
- Konkurrenz 6, 9, 11–16, 18 f., 32, 56 f., 62, 94,  
98, 107, 116, 123–125, 127, 131, 134 f., 139,  
290, 310, 332, 349, 355, 391, 476, 506–  
508, 514, 521, 526, 533, 555 f., 558, 560
- Kontroverse 2, 22–26, 31, 41, 62, 74, 86 f., 89,  
176, 184, 260, 267, 317, 455 f., 532
- Koptisch 59, 130, 179, 269, 441, 449, 465, 512,  
527, 530, 541–545, 548
- Krise 7–9, 18, 36, 408, 428, 450, 515, 529
- Laien 22, 29, 31, 114 f., 117, 120, 132, 152, 186,  
227, 273, 301, 326–328, 330, 338, 341,  
348, 351, 365, 381, 388, 404, 432, 490,  
494, 498, 525
- Latein 149, 161, 168 f., 172, 181, 183, 208, 242 f.,  
265, 287, 289, 298, 310, 323, 325, 356,  
372, 378, 383 f., 455, 513
- Legaten (päpstl.) 35, 54 f., 137, 145, 151, 157,  
160–162, 178 f., 182, 190, 192 f., 195–197,  
202, 207, 218, 220, 224 f., 228, 233 f.,  
237 f., 240, 262, 265, 274, 276, 285, 287,  
291, 298–300, 313, 354 f., 360, 378 f., 381,  
383, 429, 437
- Liber Heraclidis 22, 27, 29 f., 43, 53, 69, 82,  
91, 210
- Liturgie 6, 7, 9, 114 f., 125, 180, 244, 264, 277,  
283, 293, 419 f., 431, 445, 449, 489, 499,  
502–504, 523, 544, 554, 560 f.
- Logos 44, 50, 70, 72, 75 f., 78–85, 88, 90–  
92, 102, 206, 221, 223, 252 f., 259 f., 263,  
296 f., 416, 426, 434 f., 444, 470 f., 473,  
475 f., 479–487, 502, 561
- Macedonianer 21, 65, 218
- Manichäer 21, 158, 366
- Marienverehrung 23, 25, 32
- Märtyrer 41, 114, 201, 396, 400, 440 f., 502,  
506 f., 540, 542, 548–557
- Melkiten 370, 511
- Mensch, menschlich 8, 22, 27, 40, 51, 72,  
74 f., 77, 79 f., 82–84, 89–92, 101, 175,  
206, 211 f., 249, 253, 262 f., 282, 296, 440,  
470, 472 f., 481–486, 502
- bloßer Mensch 40, 74, 285, 295 f., 472

- Menschheit 70, 74, 76 f., 82, 84, 86, 88,  
195, 215, 249, 262, 265, 482 f.
- Menschwerdung (siehe auch Inkarnation)  
28, 230, 253, 256, 410
- theophorer M. 27
- vollkommener M. 51, 262
- Messalianer 21, 112, 115, 123, 125, 551
- Metropole 11, 15 f., 21, 31 f., 56, 58–60, 64, 131,  
135 f., 159, 289, 304–314, 333, 356, 358 f.,  
424, 507, 514, 521, 527
- Ehrenm. 268, 272, 304, 309–314, 323,  
333 f.
- Metropolitanrechte 35, 58, 68, 180, 206,  
271, 304–313, 333, 338–342
- Metropolit 40, 43, 57 f., 64, 66 f., 69, 87, 99,  
118, 140, 142, 150, 152, 154 f., 158, 161–169,  
171, 177 f., 182 f., 189, 192–195, 209, 213,  
217, 228, 230, 236, 240, 257, 274–276,  
289, 306–313, 317, 319–321, 326, 331–334,  
336–342, 351, 354, 357–361, 363, 372,  
381 f., 388, 399, 400, 408, 412, 414, 432,  
496, 509 f., 538, 558, 562
- Mission 356, 462, 517, 524, 535, 542, 546,  
550 f., 553–555
- Mönche 22, 25, 110–131, 133 f., 167, 178, 190,  
290, 326–331, 388, 430, 434, 446, 494 f.,  
552, 558
- antichalcedonische M. 350, 373, 376,  
391, 393, 397, 400, 403 f., 406, 412, 418 f.,  
425, 431, 439 f., 447, 450, 461–466, 516 f.,  
520, 530, 534, 539–541, 544, 550
- ägyptische M., 115, 118, 126, 130, 284, 364,  
391–394, 397, 417, 446, 463, 466, 501,  
520, 534, 545, 549
- an Synoden 190 f., 201, 204, 212, 232,  
277–285, 352 f., 459
- im Konflikt mit Bischof 134 f., 191, 204,  
277–284, 298, 337, 344, 352 f., 417, 427,  
432, 439 f., 459, 493, 498, 556, 560
- konstantinopolit. M. 121–127, 138, 157, 191,  
204, 232, 277–284, 316, 345 f., 350, 362,  
419, 431, 535
- kirchenpolitisch aktive M. 18, 151 f., 191,  
201, 204, 267, 293, 395, 398 f., 402, 412 f.,  
419, 424, 427, 432, 450, 459, 493, 494 f.,  
498, 539, 550 f., 556, 562
- palästinische M. 48, 115, 152 f., 382, 385,  
398–402, 406, 426, 456 f., 463, 521–525,  
549
- scythische M. 419, 443, 445, 455, 473,  
479 f.
- syrische M. 111, 115, 117, 119–121, 125, 329,  
432 f., 516, 518, 533, 538–540, 551
- Wandermönche 111, 120 f., 124, 345 f., 535
- Mönchtum 2, 11, 75, 81, 89, 110 f., 115, 121–131,  
134, 232, 269, 326–333, 335, 337, 345–  
350, 362, 365, 376, 402, 405, 415, 518,  
534, 545, 559
- Regulierungen d. M. 273, 285, 326–331,  
335–337, 339, 341, 344–352, 362–364,  
375, 381, 388, 446, 458, 559 f.
- Mord, Mörder 54, 104, 128, 198, 226–228,  
230, 279, 385, 393 f., 396 f., 411, 415, 449,  
496, 508, 545
- Mutter Gottes (siehe Theotokos)
- Natur (physis) 12 f., 25, 30, 32, 44, 47, 50 f.,  
55, 70–92, 101 f., 108 f., 164, 182, 184 f.,  
196, 201, 204–208, 211 f., 220–223, 230,  
233, 238–240, 245–263, 269, 274, 282,  
295–297, 303, 330, 341, 399, 404, 411,  
416, 426, 428 f., 435, 439, 442, 444, 447,  
453 f., 460, 468–473, 475 f., 478–488,  
497, 508, 511, 516, 541, 561
- Nasiräer 115, 549
- Nicaea (325) 1, 3, 34, 36, 50 f., 57 f., 66, 70,  
135 f., 140, 150, 171, 178, 188, 204, 209–211,  
213–219, 235, 258, 268, 281, 332, 343, 357,  
379 f., 382, 385, 387, 396, 400, 408–410,  
416, 423, 467, 474, 476, 485, 522, 560, 562
- Kanones 57, 63, 66, 132, 226, 236, 308 f.,  
311, 324 f., 329, 332, 351 f., 355, 358 f., 384,  
396, 400, 448
- Nicaenum 26, 30, 51, 55, 73–76, 88, 176,  
188, 199, 203, 204 f., 209–211, 213–219,  
233–236, 241–244, 266, 268, 274, 280 f.,  
283 f., 296, 302, 396, 408 f., 419, 498,  
502, 506, 560 f.
- Norm 5–9, 72, 102, 133, 135, 160, 186–188,  
203, 205, 242, 245, 268–270, 272 f.,  
276, 284 f., 288, 296, 300–303, 322, 365,  
367 f., 369, 407, 558 f., 560–562
- normativer Text 219, 223, 275, 416
- Normierung 1–10, 16, 104, 180, 209, 324, 347,  
492, 561
- Normierungsinstantz 236, 276, 343, 345,  
365, 407, 509, 560
- Novatianer 21



- Opposition (siehe auch Widerstand) 38,  
59, 165, 223, 261, 399, 413, 432–436, 454,  
461, 463, 507, 517, 528, 545
- Organisation 3 f., 17, 45, 117, 129, 135, 271 f.,  
304, 359, 367 f., 417, 558
- Orthodoxie (siehe auch Glaube) 5 f., 22, 26,  
28 f., 36, 39, 41, 45, 50, 53, 55, 62, 97, 100,  
102, 117, 138, 143, 161, 163, 183, 195, 207,  
211, 215, 222, 232, 235, 241, 261, 266–269,  
273 f., 281 f., 285–288, 294, 296, 299 f.,  
364, 364–367, 371, 401, 408, 414, 450 f.,  
454, 475, 480, 493, 498, 505, 509, 527,  
552, 560
- Ousie 70, 435, 458, 482 f., 485, 532  
Homousie/Konsubstantialität 70, 73,  
101, 175, 204, 206, 215, 248, 258, 260,  
282, 370, 397, 467, 483, 532
- Ostgoten 437 f., 457
- Pachomianer 115, 118, 398, 534
- Papst 16, 26 f., 29, 31, 35, 42, 52, 68 f., 109, 136,  
143–145, 148, 151, 158, 160, 168, 178 f., 181,  
190, 192–196, 198, 202, 218, 220 f., 224 f.,  
227 f., 233, 236–238, 265, 274, 277, 388,  
395 f., 407 f., 413, 422–424, 429 f., 432–  
434, 437 f., 442–445, 448 f., 453–456,  
460, 477, 490–492, 504, 512, 514, 528,  
542, 559
- Parabalani 58 f., 212
- Partizipation 4, 18, 47, 80, 137, 154, 463, 499
- Patriarch 48, 58, 181, 183, 193, 222, 226, 230,  
276, 280, 318, 359–361, 370, 376 f., 397,  
400, 402, 404–406, 412 f., 419 f., 423,  
425–427, 429, 432–434, 437–439, 447,  
448–450, 459–461, 489, 495, 508–511,  
513, 515, 517, 519, 521, 523–525, 528–533,  
538 f., 544–546, 556, 562
- Patriarchat 312–314, 332, 356, 359, 400, 420,  
433, 515, 526
- Patronat 49, 59, 97, 124, 127, 131, 135, 390,  
442 f., 446, 528, 542, 545 f., 555
- Pelagianer 21, 27, 29, 63, 72, 157, 159
- Petition 120, 127, 138, 157, 162, 175, 198, 202,  
232, 271, 274, 278–280, 282 f., 285, 304 f.,  
307, 309 f., 314, 320, 339, 349, 360, 500
- Philoponoï 113, 463
- Polemik 13, 84, 303, 366, 371, 373, 382, 397,  
426, 452, 454 f., 470, 474, 477, 493, 495,  
499, 512, 517, 529, 545, 551, 554
- Prediger 19 f., 23, 110, 134, 381, 388, 396, 404,  
518, 544, 549
- Predigt 21, 22 f., 25, 30, 73, 82, 90, 107, 111 f.,  
134, 180, 220, 381, 388, 396, 432, 435, 518,  
521, 544, 554
- Primat 11, 144, 158, 160, 162, 202, 218, 343,  
354 f., 368, 378, 380–382, 388, 394, 405,  
416, 422 f., 454, 490, 492, 507, 509, 512,  
514
- Prosopon/Person 25, 70, 75–80, 82, 84, 88,  
91, 101, 208, 211, 222, 247–251, 253, 256,  
258, 262, 296, 411, 435, 468–471, 480–  
483, 486, 488, 561
- Protest 21, 25 f., 33, 35, 38, 40, 54, 60, 68, 87,  
130, 137, 183, 185, 197 f., 209, 216–218,  
221, 227 f., 232 f., 239 f., 244, 280, 286,  
288, 298, 314, 342 f., 354–356, 371, 378,  
380, 385, 387, 396, 398, 403, 417 f., 423,  
429, 439 f., 444 f., 462, 464 f., 488, 490,  
505, 510, 513, 519, 546
- Protokoll (siehe auch Akten) 61, 144, 157,  
162, 168–177, 180 f., 183–186, 196, 202 f.,  
225, 237, 285, 287, 291, 319, 323
- Prozess (siehe Untersuchung)
- Prozession 25, 504, 523, 545
- Rechtgläubigkeit 29 f., 39, 45, 52, 54 f., 132,  
134, 189, 207, 218, 222, 251, 269, 289,  
298, 427, 506
- Reformen 20 f., 156, 432, 553
- Reichskirche 2, 7, 15–17, 369, 390, 396 f.,  
402, 407, 424, 440 f., 450, 455, 458–462,  
464, 466, 486–488, 492–494, 499, 501,  
506, 510, 518 f., 529–532, 535, 538, 540,  
543–551, 554–556, 559, 562 f.
- Reichskoncil 8, 19, 31, 106, 110, 136, 144, 148–  
150, 165, 167, 171, 236, 268, 276, 326, 345,  
359, 365 f., 407 f., 410, 417, 448, 474
- Revision 16, 108, 137, 174, 187 f., 199, 204,  
208–210, 213, 215, 220, 224, 251, 256, 271,  
273, 558
- Rezeption 2, 6, 9, 15, 17, 41, 51, 73, 86, 184 f.,  
219–221, 223, 234, 369, 408, 561
- Richter 34, 50, 104, 148, 160, 172, 196, 201,  
307, 358, 363, 365 f.
- Rücktritt 36, 53, 294
- Sacra 31, 42, 62, 140 f., 150, 216
- Sakrament 59, 116, 503, 520, 552, 556

- Schule 6, 92, 497  
 v. Alexandria 6, 92–99  
 v. Antiochia 6, 9–99  
 v. Edessa 290, 294, 425, 516, 538  
 v. Nisibis 20, 517
- Schüler 55, 63, 67, 73, 98, 191, 282, 403, 426, 511, 555
- Sekretär 14, 33, 157, 167, 170–175, 177–179, 182, 185 f., 197, 200–205, 225, 239, 243, 311, 323 f., 353, 367, 397
- Serdica (Synode) 132, 150, 198, 226, 309, 355, 361, 364, 505, 522
- Sirmium (Synode) 172, 505
- Sklaven 112 f., 173, 328 f., 346
- Sohn 25, 26, 70, 72–81, 84, 92, 101, 127, 173, 206, 221, 233, 281, 286, 296, 298, 361, 411, 469 f., 473  
 zwei Söhne 28, 40, 48, 75, 77, 81, 84, 88 f., 199, 201, 206, 256, 262, 285 f., 295, 468 f., 472–474
- Sprachen 526, 541, 543, 545, 562  
 Griechisch 27, 149, 161 f., 179, 213, 265, 290, 297, 393, 449, 466, 478, 513, 518, 525, 538, 540, 542–547  
 Koptisch 59, 130, 179, 441, 449, 465, 512, 531, 541, 543–545  
 Latein 149, 161, 179, 208, 265, 325, 356, 384, 455, 513  
 Syrisch 30, 41, 45, 55, 64, 89, 111, 115, 117, 179, 189, 193, 213, 281, 290, 325, 329, 371, 393, 403–405, 425, 441, 451, 459, 514, 516–520, 533 f., 538 f., 543 f.
- Staat/Reich 2, 10, 11, 14, 17 f., 27, 34, 42, 94, 102 f., 106, 112–115, 133, 135, 140 f., 151, 154, 156, 158, 165–165, 172, 176, 180, 208, 210, 216, 265, 267 f., 281, 283, 327 f., 330, 332, 347, 355, 357, 363, 366 f., 369, 391–393, 406, 408, 422, 424, 428, 440 f., 446, 457 f., 460, 462, 464, 489 f., 492–494, 507, 517, 535, 540, 542, 545–550, 556 f., 559, 562 f.
- Strukturen 3 f., 10 f., 16 f., 56, 57, 64, 68, 97 f., 104, 117, 119, 121, 136, 159 f., 166 f., 231, 253, 271 f., 276, 278, 332, 336, 337, 339, 344, 354, 357, 379 f., 368–370, 404, 424, 433, 445, 462, 494 f., 503, 507, 514, 516, 525, 536 f., 542, 558, 561–563
- Synagoge 112, 128, 517, 551, 554 f.
- Synode (siehe auch Konzil) 130, 140, 146, 148–150, 169–172, 177, 189, 271, 281, 300, 307, 316, 337, 353, 358, 364, 380, 384 f., 386, 409, 417, 421, 428 f., 434, 449, 505
- Heimsynode 16, 35, 46, 49, 50–53, 61 f., 66, 68, 99 f., 101 f., 125, 127, 144, 146, 150, 155–157, 162–165, 174 f., 185, 187–189, 196, 199 f., 203–208, 211 f., 217, 219, 227, 239, 244, 246–248, 252–256, 262, 273 f., 282 f., 302–312, 318, 321, 331, 339, 356, 380, 368, 380, 434, 421, 437, 448, 507–511, 558, 562
- S. in Alexandria 29, 190, 390
- S. in Antiochia 45, 47, 147, 169, 203, 249, 305, 320 f., 426, 432
- S. in Rom 27–30, 155, 423, 460
- S. in Tyrus 291, 294, 364, 429, 433
- Tempel/Heiligtümer 77, 90, 112, 128 f., 377, 463, 501, 535, 551, 553–556
- Theopaschismus 30, 41, 43, 90, 98, 263, 282, 295–297, 426, 434, 445, 452, 455, 472 f., 480, 561
- Theotokos 22–28, 30–32, 40, 48, 67, 69–73, 82, 87 f., 96, 237 f., 245 f., 250, 286, 296, 306, 419 f., 502
- Titularbischof 19, 26, 46, 163, 315, 318
- Tomus ad Armenios 24, 44, 99, 290
- Tomus Leonis 54 f., 144, 146, 161, 163, 176, 183, 187, 189, 191, 195, 202, 206, 209, 217, 220–222, 228, 230, 232 f., 235, 239 f., 242, 246, 249, 251, 254, 261, 269, 273–275, 277, 279, 282, 286, 288, 290, 300, 302, 365–367, 382, 391 f., 394, 397, 401, 407, 413, 416–418, 434, 439, 447, 468 f., 472, 476, 494 f., 529
- Tragoedia 43, 46
- Trishagion 419, 427 f., 431, 473, 502, 561
- Tritheismus 458, 532, 539
- Tumult 21, 130, 133, 135, 145, 152, 197, 267, 285, 297, 388, 390, 394, 430, 432, 466, 545
- Übereinstimmung 8, 50, 55, 60, 85, 101, 142, 148, 166, 177, 184, 194, 205, 207 f., 215 f., 221 f., 234 f., 242, 249, 251, 262–267, 275, 281, 289, 309, 317, 426, 452 f., 469, 476 f., 511, 561

- Unterschrift 35, 137, 146, 171, 177–179, 191, 200 f., 210, 217, 232, 235, 261, 267, 269, 273–275, 277, 279, 284, 286–288, 299 f., 302, 305, 312, 354, 365, 372, 374, 388, 408, 413, 419, 427, 432 f., 438, 444, 468, 494 f., 501, 513, 522, 524, 548
- U.-listen 54, 66, 177–179, 213, 228, 354, 358, 378, 408
- Untersuchung (juristisch) 17, 27 f., 31, 50, 52, 58, 96 f., 100 f., 134 f., 158, 162, 164, 166, 174–176, 187 f., 197, 204, 208, 218, 285, 289, 291–293, 296–300, 304, 306, 316, 335, 338, 374
- Untersuchungskommission 296 f.
- Urteil 16, 30, 34, 38, 47, 52, 61, 89, 160, 166 f., 177, 183, 200, 207 f., 227 f., 249, 261, 273, 287, 291, 299–301, 304, 309, 317, 319, 341 f., 378
- Vater 20, 44, 70, 73, 96, 100 f., 175, 215, 281, 290, 411, 512, 544, 549
- Väter 45, 49, 76, 94, 99 f., 142 f., 207, 209, 214–217, 221, 237, 241, 257, 263–267, 274, 281, 324, 330, 433, 443, 509
- Konzilsväter 49 f., 211, 215, 235–237, 241, 281, 308, 319, 341, 361, 409, 455, 473
- Verhandlung 11, 34, 36–41, 43, 100, 136, 148, 156, 179, 190, 204, 223, 225, 271, 293, 297, 306, 312 f., 331, 333, 369, 384, 392, 400, 406, 431, 442, 459
- Unionsverhandlung 269, 294–296, 437, 532
- Vorverhandlung 38, 218
- Verleumdung 27, 48, 50, 133, 174, 227, 262, 398, 496
- Vermischung 70, 79, 88 f., 91, 101, 253 f., 263, 482, 485, 529
- Verurteilung 7, 62 f., 64, 71, 89, 102, 106, 112, 115, 150, 158 f., 164, 169, 206, 211 f., 267, 274, 279, 304–307, 322, 331, 410, 416, 418 f., 423, 426, 437, 444 f., 448, 453, 460, 487, 504, 506, 529, 533
- d. Akoimeten 376, 445
- d. Antiochener 35, 39, 48, 89, 128, 144, 211 f., 252, 426, 444, 450, 451, 453–456, 505, 539
- d. Drei-Kapitel 169, 295, 426 f., 445, 451, 453 f., 455 f.
- d. Dyophysitismus 211, 453, 475
- d. Konzilsgegner 437, 443, 448, 452, 478, 484, 493, 514, 519, 528 f., 561
- d. Messalianer 115, 125, 551
- d. Miaphysitismus 204, 448
- d. Tomus Leonis 413, 418, 447
- v. Cyrill 35 f., 83, 89, 128
- v. Dioscur (451) 169, 187, 206, 225, 228–231, 238, 268 f., 276, 372, 378, 382, 389, 476
- v. Euseb und Flavian (449) 52, 54, 144, 163 f., 195, 197, 200, 203–209, 212, 218, 475
- v. Eutyches (448) 51–53, 102, 106, 127, 145, 156, 174, 196, 200, 203 f., 211, 215, 233, 252, 273–275, 282, 287, 377 f., 416, 428, 454, 468
- v. Ibas 42, 290–296, 447
- v. Nestorius 27, 29 f., 32 f., 34, 36, 39 f., 42, 65 f., 83 f., 87, 145, 202, 273 f., 282, 285–287, 295, 300, 377, 409, 416, 428, 454, 482
- v. Severus 430, 434, 437, 458, 529
- v. Theodor v. Mopsuestia 45, 290, 447
- v. Theodoret 47, 53, 144, 155, 198, 210, 212, 284, 286 f., 447, 475
- Verwaltung 14 f., 56, 67, 68, 104, 106, 112, 117, 133, 159, 162, 166, 172, 174, 305, 308, 326 f., 332, 336 f., 341, 344, 351, 357, 359 f., 363, 390, 458, 489 f., 492, 536 f., 543, 545–547, 555, 562 f.
- Vision 59, 403, 464, 495 f., 502, 522, 527, 551 f.
- Vorladung 51, 164, 225, 227 f., 281
- Widerstand 2, 12, 16, 20, 23, 41, 43, 49, 54, 69, 98, 102, 105, 107, 125, 136, 168, 185, 194, 198, 224, 232, 268, 284, 288, 302, 352, 357, 369, 371, 373, 375, 383, 385, 389, 392–397, 402, 406 f., 413 f., 425, 429, 431, 433, 438, 444, 460, 461–468, 473, 478, 515 f., 527, 530, 534 f., 542, 544, 547, 559 f.
- Wirkungsgeschichte (siehe Rezeption)